Grandes Obras del Pensamiento Contemporáneo

Bertrand Russell

Sociedad humana: ética y política

$ 5.

Altaya

Grandes Obras
del Pensamiento
Contemporáneo

BERTRAND RUSSELL

Sociedad humana: ética y política

Altaya

TÍTULO ORIGINAL: *Human Society in Ethics and Politics*
TRADUCCIÓN: Beatriz Urquidi
DISEÑO DE CUBIERTA: Neslé Soulé

EDICIONES ALTAYA, S.A.
Redacción y administración:
Musitu, 15 - 08023 Barcelona
Tel. (34) 934 18 64 05 - Fax. (34) 932 12 04 06

CONSEJERO-DELEGADO: Roberto Altarriba
DIRECTOR GENERAL: Fernando Castillo
DIRECTOR DE PRODUCCIÓN: Manuel Álvarez
EDITOR GENERAL: Juan Castillo Marianovich
REALIZACIÓN: Sintagma Creaciones Editoriales, S.L.

ISBN Obra Completa: 84-487-1250-1
ISBN volumen 3: 84-487-1253-6
DEPÓSITO LEGAL: B-40.418-98

FOTOMECÁNICA: Cover Bcn, S.L.
IMPRESIÓN: Litografía Rosés, S.A.
ENCUADERNACIÓN: S. Mármol, S.A.

Impreso en España-Printed in Spain
FECHA DE REIMPRESIÓN: febrero de 1999

DISTRIBUYE PARA ESPAÑA: Marco Ibérica. Distribución de Ediciones, S.A.
Ctra. de Irún, km. 13,350 (Variante de Fuencarral)-28034 Madrid
DISTRIBUYE PARA MÉXICO: Distribuidora Intermex S.A. de C.V.
Lucio Blanco, 435-Col. Petrolera 02400 México D.F.
DISTRIBUYE PARA ARGENTINA
Capital Federal: Vaccaro Sánchez
c/ Moreno 794, 9º piso-CP 1091 Buenos Aires
Interior: Distribuidora Bertrán
Av. Vélez Sarsfield, 1950-CP 1285 Buenos Aires
IMPORTACIÓN ARGENTINA: Ediciones Altaya, S.A.
c/ Moreno 3362/64-CP 1209 Buenos Aires

Índice

SEGUNDA PARTE: EL CONFLICTO DE LAS PASIONES

Prefacio

Los nueve primeros capítulos de este libro fueron escritos entre 1945 y 1946, el resto en 1953, excepto el capítulo II de la 2.ª parte que fue la conferencia que di en Estocolmo con motivo de la entrega del Premio Nobel de Literatura. En un principio había pensado incluir la discusión sobre la ética en mi libro *Human Knowledge* *, pero decidí no hacerlo porque no estaba seguro de en qué sentido la ética puede ser considerada como «conocimiento».

Este libro tiene dos propósitos: primero, exponer una ética no dogmática; y segundo, aplicar esta ética a varios problemas políticos actuales. No hay nada excesivamente original en el sistema ético desarrollado en la primera parte de este libro, y no estoy seguro de que hubiera pensado que valía la pena exponerlo de no ser por el hecho de que, cuando hago juicios éticos sobre cuestiones políticas, los críticos me dicen constantemente que no tengo derecho a hacerlo, ya que no creo en la objetividad de los juicios éticos. No creo que esta crítica sea válida, pero demostrar que no es válida requiere un cierto desarrollo que en modo alguno puede ser breve.

La segunda parte de este libro no intenta ser una teoría política completa. He tratado varias partes de la teoría política en libros anteriores, y en este libro sólo trato aquellas partes que, además de estar íntimamente relacionadas con la ética, tienen una importancia práctica y urgente en el momento ac-

* «El conocimiento Humano», traducido por Antonio Tovar, *Revista de Occidente,* Madrid, 1950, 602 págs. *[N. del T.]*

tual. He pensado que, al colocar nuestros problemas actuales en un marco muy impersonal, puedo afrontarlos con menos calor, menos fanatismo y menos preocupación y enojo de lo que es frecuente cuando son considerados sólo en un contexto contemporáneo.

Espero también que este libro, que trata todo el tiempo de las pasiones humanas y de sus efectos sobre el destino humano, pueda ayudar a disipar un malentendido no sólo sobre lo que he escrito, sino sobre todo lo que han escrito aquellos con quienes estoy completamente de acuerdo. Los críticos tienen la costumbre de lanzar cierta acusación contra mí que me hace pensar que se acercan a mis obras con una idea preconcebida tan fuerte que son incapaces de darse cuenta de lo que digo en realidad. Se me dice una y otra vez que sobreestimo el papel de la razón en los asuntos humanos. Esto puede significar que creo que la gente es o debería ser más racional de lo que mis críticos creen que es. Pero creo que hay un error previo por parte de mis críticos, y es que ellos, no yo, sobreestiman de forma irracional el papel que la razón es capaz de jugar, y esto se produce, creo, por el hecho de que confunden totalmente lo que significa la palabra «razón».

«Razón» tiene un significado perfectamente claro y preciso. Significa la elección de los medios adecuados para lograr un fin que se desea alcanzar. No tiene nada que ver con la elección de los fines. Pero los enemigos de la razón no se dan cuenta de esto, y piensan que los defensores de la racionalidad quieren que la razón dicte los fines al igual que los medios. En los escritos de los racionalistas no hay nada que justifique esta postura. Hay una frase famosa: «La razón es, y sólo debería ser, esclava de las pasiones.» Esta frase no procede de las obras de Rousseau, Dostoievsky o Sartre, sino de la de David Hume. Expresa una opinión que yo, como todo hombre que intenta ser racional, apruebo por completo. Cuando se me dice, como ocurre con frecuencia, que apenas tengo en cuenta el papel que juegan las emociones en los asuntos humanos, me pregunto qué fuerza motora supone el crítico que considero dominante. Los deseos, las emociones, las pasiones (se puede elegir la palabra que se desee) son las únicas causas posibles de la acción. La razón no es la causa de la acción, sino sólo un regulador. Si yo deseo ir a Nueva York en avión, la razón me

dice que es mejor coger un avión que vaya a Nueva York que uno que vaya a Constantinopla. Supongo que aquellos que me consideran excesivamente racional, creen que debería impacientarme tanto en el aeropuerto como para coger el primer avión que viera, y cuando éste aterrizara en Constantinopla debería maldecir a la gente que me encontrara por ser turcos en vez de americanos. Esta sería una forma de comportamiento adecuada y enérgica, y contaría, supongo, con el elogio de mis críticos.

Un crítico me objeta que digo que sólo las pasiones malas impiden la realización de un mundo mejor, y aún más, pregunta de modo triunfal: «¿son todas las emociones humanas necesariamente malas?» En el mismo libro en el que el crítico me hace esta objeción, digo que lo que el mundo necesita es amor cristiano o compasión. Esto es seguramente una emoción, y al decir que esto es lo que necesita el mundo, no sugiero que la razón sea una fuerza conductora. Sólo puedo suponer que al no ser esta emoción ni cruel ni destructiva, no resulta atractiva para los apóstoles de la sinrazón.

¿Por qué se da entonces esta pasión violenta que hace que cuando la gente me lee sea incapaz de darse cuenta de la afirmación más evidente, y siga cómodamente pensando que digo exactamente lo contrario de lo que en realidad digo? Hay varios motivos que pueden llevar a la gente a odiar la razón. Se pueden tener deseos incompatibles y no querer darse cuenta de que son incompatibles. Se puede desear gastar más de lo que se posee y, sin embargo, querer seguir siendo solvente. Y esto puede hacer que odies a tus amigos cuando te muestran los fríos cálculos de la aritmética. Se puede, si eres un profesor a la antigua, desear creer que estás lleno de bondad universal, y al mismo tiempo sentir un gran placer en pegar a los chicos. Para reconciliar estos dos deseos tienes que convencerte de que el castigo físico tiene influencia correctora. Si un psiquiatra te dice que no tiene ningún efecto correctivo con un tipo de jóvenes especialmente molestos, te pondrás furioso y te acusarás de ser un intelectual frío. Hay un ejemplo formidable de este modelo en la furiosa diatriba del gran doctor Arnold de Rugby contra aquellos que estaban en contra de las palizas.

Existe otro motivo más siniestro para aprobar la irraciona-

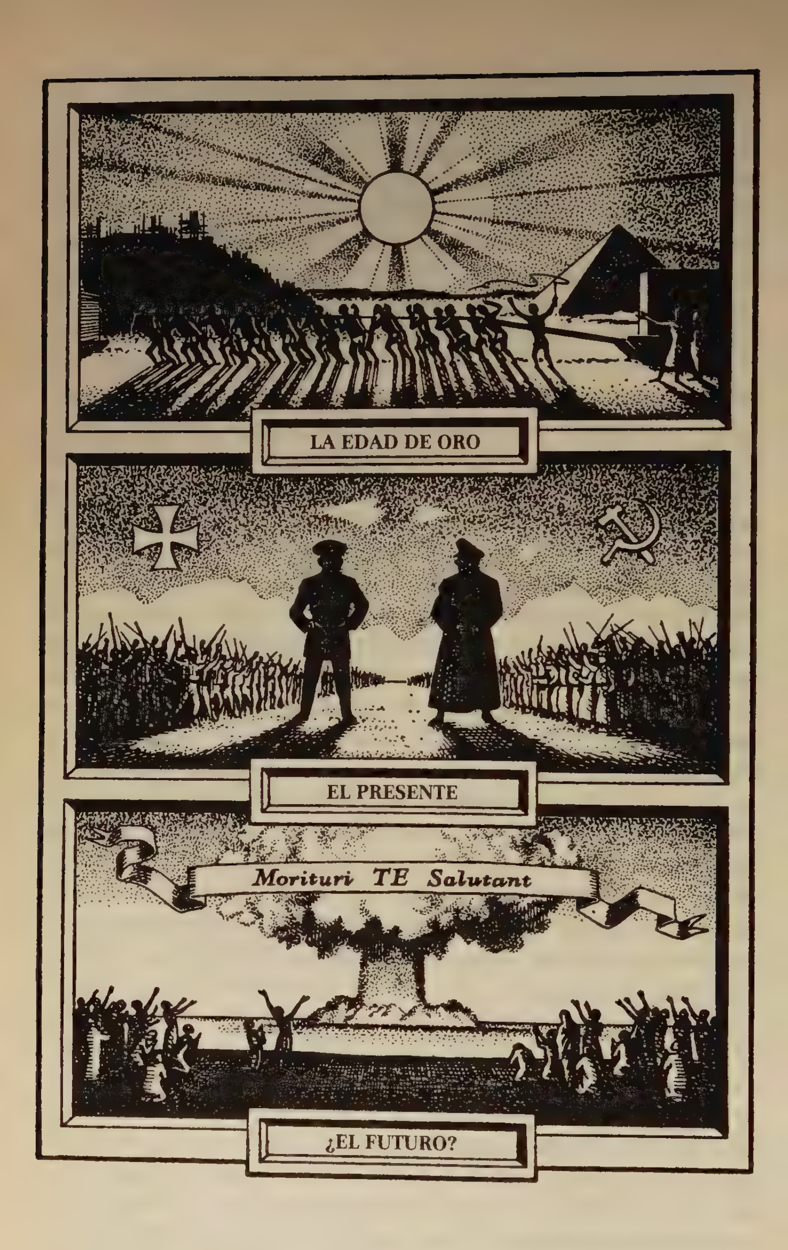
lidad. Si los hombres son suficientemente irracionales, se les puede inducir a que sirvan a tus intereses bajo la impresión de que están sirviendo a los suyos propios. Este caso es muy corriente en la política. La mayoría de los líderes políticos adquieren su posición al lograr que un gran número de personas crean que estos líderes se mueven por deseos altruistas. Es bien sabido que esta creencia se acepta con más facilidad bajo la influencia de la excitación. Las bandas, la oratoria de multitudes, el linchamiento y la guerra son etapas en el desarrollo de la excitación. Supongo que los que defienden la irracionalidad creen que hay una mayor oportunidad de engañar al pueblo provechosamente si lo mentienen en estado de efervescencia. Quizá sea mi aversión por este tipo de procesos lo que hace que la gente diga que soy excesivamente racional.

Pero pondría a estos hombres ante un dilema: si la razón consiste en una justa adaptación de los medios a los fines, sólo pueden oponerse a ella aquellos que piensan que es bueno que la gente elija medios con los que no puedan lograr sus supuestos fines. Esto supone, o que deberían ser engañados sobre cómo lograr sus supuestos fines, o que sus fines reales no deberían ser aquellos que declaran. El primero es el caso de un pueblo engañado por un *führer* elocuente. El segundo es el del profesor que disfruta torturando niños, pero que desea seguir considerándose una persona bondadosa. No puedo creer que sea moralmente respetable oponerse a la razón basándose en ninguno de estos dos motivos.

Hay otro motivo por el que algunas personas se oponen a lo que ellos creen que es la razón. Piensan que las emociones fuertes son deseables, y que nadie que sienta una emoción fuerte va a razonarla. Parecen pensar que el que tenga un sentimiento fuerte debe perder la cabeza y actuar de forma estúpida, que ellos aplauden porque les demuestra que es apasionado. Sin embargo, no piensan de este modo cuando su propio engaño tiene consecuencias que a ellos no les gustan. Ninguno, por ejemplo, sostiene que un general debería odiar al enemigo tan encarnizadamente como para ponerse histérico y ser incapaz de actuar razonablemente. No es cuestión, en realidad, de que las pasiones fuertes impidan una apreciación justa de los medios. Hay gente, como el Conde de Montecristo, que tienen pasiones ardientes que conducen sin desviarse a la elec-

ción justa de los medios. Que no me digan que los fines de este hombre notable eran irracionales. No existe ningún fin irracional excepto en el sentido de uno que sea imposible de realizar. Los fríos calculadores no son siempre convencionalmente malos. Lincoln calculó fríamente durante la Guerra Civil americana y fue muy maltratado por los abolicionistas, quienes, como apóstoles de la pasión, deseaban que tomara medidas que parecieran enérgicas, pero que no habrían conducido a la emancipación.

Supongo que la esencia del tema es ésta: que yo no creo que sea bueno estar en ese estado de excitación demente en el que la gente hace cosas que tienen consecuencias totalmente opuestas a lo que desean, como por ejemplo, cuando son atropellados al cruzar una calle porque no pudieron detenerse a observar el tráfico. Aquellos que alaban tal comportamiento, probablemente, o desean ejercer la hipocresía con éxito o son víctimas de un autoengaño que no son capaces de reconocer como tal. No me da vergüenza pensar mal de ambos casos, y si es por pensar mal de ellos por lo que soy acusado de una excesiva racionalidad, me confieso culpable. Pero si se supone que no apruebo una emoción fuerte, o que creo que todo menos la emoción puede ser causa de acción, entonces niego el cargo del modo más enérgico. El mundo que desearía ver es uno en que las emociones sean fuertes pero no destructivas, y donde, porque están reconocidas, no conduzcan al engaño, ya sea al propio o al de otros. Este mundo tendría lugar para el amor, la amistad, la búsqueda del arte y el conocimiento. No puedo esperar satisfacer a aquellos que quieren algo más violento.



LOS USOS DE LA INTELIGENCIA
Dibujo de Charles Stewart

Introducción

La vida del hombre puede ser considerada desde muchos puntos de vista diferentes. Se le puede ver como a una especie dentro de los mamíferos y considerarlo bajo un aspecto puramente biológico. En este aspecto ha tenido un éxito rotundo. Puede vivir en todo tipo de climas y en cualquier parte del mundo en que haya agua. Su número ha aumentado y sigue aumentando más deprisa aún. Debe su éxito a ciertas cosas que le distinguen de otros animales: el lenguaje, el fuego, la agricultura, la escritura, las herramientas y la cooperación a gran escala.

Es en el tema de la cooperación en donde no ha obtenido un éxito total. El hombre, como cualquier otro animal, está lleno de impulsos y pasiones que en conjunto le ayudaron a sobrevivir mientras se estaba desarrollando, pero su inteligencia le ha enseñado que las pasiones son a menudo contraproducentes, y que sus deseos podrían ser mejor satisfechos, y su felicidad más completa, si algunas de sus pasiones tuvieran menos alcance y otras más. La mayoría de las veces y en la mayoría de los sitios el hombre no se ha visto a sí mismo como una especie compitiendo con otra especie. No le ha interesado el hombre sino los hombres; y los hombres han estado claramente divididos en amigos y enemigos. A veces esta división ha sido útil para los que salían victoriosos: por ejemplo, en el conflicto entre hombres blancos e indios. Pero como la inteligencia y la inventiva aumentan la complejidad de la organización social, hay un crecimiento continuo de los beneficios de la cooperación y una continua disminución de los

beneficios de la competición. La ética y los códigos morales le son necesarios al hombre a causa del conflicto entre la inteligencia y el impulso. Si sólo hubiera inteligencia o sólo impulso no habría lugar para la ética.

Los hombres son apasionados, impetuosos y están bastante locos. A causa de su locura se causan, a sí mismos y a los demás, desgracias que pueden ser muy graves. Pero, aunque la vida del impulso es peligrosa, debe ser preservada si no queremos que la existencia humana pierda su sabor. Un sistema ético con el que los hombres puedan vivir felices debe encontrar su término medio entre los dos polos del impulso y el dominio. La necesidad de la ética surge debido a este conflicto en la naturaleza más profunda del hombre.

El hombre es más complejo en sus impulsos y deseos que cualquier otro animal, y de esta complejidad surgen sus dificultades. No es ni completamente gregario, como las hormigas y las abejas, ni totalmente solitario, como los leones y los tigres. Es un animal semigregario. Algunos de sus impulsos y deseos son sociales, otros son solitarios. La parte social de su naturaleza se manifiesta en el hecho de que un confinamiento en solitario es una forma de castigo muy severa; la otra parte se manifiesta en su amor por la privacidad y en el rechazo a hablar con extraños. Graham Wallas, en su excelente libro *Human Nature in Politics,* señala que el hombre vive en una zona muy poblada, como por ejemplo Londres, desarrolla un mecanismo defensivo de comportamiento social que tiene como fin protegerle de los molestos excesos de los contactos humanos. Las gentes sentadas unas junto a otras, en un autobús o en el metro, normalmente no se dirigen la palabra, pero si ocurre algo alarmante, como un bombardeo aéreo o incluso una niebla más espesa de lo normal, los extraños inmediatamente comienzan a desarrollar un sentimiento amistoso y hablan entre ellos sin reserva. Este tipo de comportamiento ilustra la oscilación entre las partes privadas y sociales de la naturaleza humana. Como no somos completamente sociales necesitamos la ética para sugerir los propósitos, y los códigos morales para inculcar las reglas de acción. Las hormigas, por lo visto, no tienen esta necesidad: siempre se comportan según los intereses que su comunidad les dicta.

Pero el hombre, suponiendo que lograra ser tan sumiso

ante los intereses públicos como la hormiga, no se sentiría completamente satisfecho, y sería consciente de que estaba siendo despojado de una parte de su naturaleza que él considera importante. No se puede decir que la parte solitaria de la naturaleza humana sea menos valiosa que la parte social. En términos religiosos, las dos aparecen por separado en los mandamientos de los Evangelios: amar a Dios y amar al prójimo. Para los que ya no creen en el Dios de la teología tradicional, será necesario un cierto cambio de terminología, pero no un cambio fundamental de los valores éticos. El místico, el poeta, el artista y el investigador científico son solitarios en lo más profundo de su ser. Lo que hacen puede ser útil para otros, y su utilidad puede ser un estímulo para ellos, pero en los momentos en que están más vivos y realizando de forma más completa lo que creen que debe ser su función, no piensan en el resto de la humanidad sino que persiguen una ilusión.

Debemos admitir, por tanto, dos elementos distintos en la naturaleza humana, uno social y el otro solitario. Un sistema ético que tome en cuenta exclusivamente uno u otro, será incompleto e insatisfactorio.

La necesidad de la ética en los asuntos humanos surge no sólo porque el hombre no es totalmente gregario o por su imposibilidad de vivir de acuerdo con una visión interna, sino que surge también por otra diferencia entre el hombre y los animales. Las acciones de los seres humanos no proceden enteramente de un impulso directo, sino que pueden ser controladas y dirigidas por un propósito consciente. Hasta cierto punto los animales superiores poseen esta facultad. Un perro permitirá que su amo le haga daño al sacarle una espina de la pata. Los monos de Köhler hacían varias cosas que no eran instintivas al tratar de coger plátanos. Sin embargo, sigue siendo cierto, incluso en los animales superiores, que la mayoría de sus actos están inspirados por un impulso directo. Esto no ocurre con el hombre civilizado. Desde el momento en que se levanta de la cama, a pesar del vehemente deseo de permanecer acostado, hasta el momento en que se encuentra solo por la noche, tiene pocas oportunidades de actuar impulsivamente, excepto cuando encuentra fallos en sus subordinados y cuando elige la comida menos mala de las que le ofrecen al mediodía. En todos los demás actos no se guía por el im-

pulso, sino por un propósito determinado. Lo que hace no lo hace porque el acto sea placentero, sino porque espera que le reportará dinero o cualquier otra recompensa. La ética y las reglas morales son eficaces porque pueden actuar con la visión de un fin deseado, ya que sugieren, por una parte, una distinción entre los buenos y los malos propósitos y, por otra, una distinción entre los medios legítimos e ilegítimos de lograr los propósitos. Pero es fácil al tratar con un hombre civilizado dar demasiada importancia a los propósitos conscientes y demasiada poca a los impulsos espontáneos [1]. El moralista puede caer en la tentación de ignorar las demandas de la naturaleza humana, y si lo hace, es probable que la naturaleza humana ignore las demandas del moralista.

La ética, aunque es ante todo individual, incluso cuando trata de las obligaciones de los otros, se enfrenta con los mayores problemas al tratar de considerar grupos sociales. El juicio en lo que se refiere a la acción de grupos sociales requiere un estudio científico de la naturaleza humana en la sociedad, si hemos de ser capaces de juzgar lo que es posible y lo que no. Lo primero es tener claro cuáles son los motivos importantes que gobiernan el comportamiento de los individuos y de los grupos. Los motivos esenciales son aquellos que están relacionados con la supervivencia, como por ejemplo el alimento, la vivienda, la ropa y la reproducción. Pero cuando éstos están asegurados, otros motivos pasan a tener la misma importancia. Entre éstos, la codicia, la rivalidad, la vanidad y el ansia de poder son los más importantes. Muchas de las acciones políticas de los grupos y de sus líderes pueden ser explicadas por esos cuatro motivos además de lo que es necesario para la supervivencia.

Cada ser humano, desde sus primeros días de vida, es un producto de dos factores: por una parte existe una herencia congénita, y por la otra está el efecto del medio, incluyendo la educación. Ha habido controversias interminables respecto a la importancia relativa de estos dos factores. Con anterioridad a Darwin, en el siglo XVIII y comienzos del XIX, se atribuía casi todo a la educación; pero desde Darwin ha habido una tendencia a reafirmar los factores hereditarios en contra del am-

[1] Para un tratamiento más amplio de este tema ver el capítulo I de *Principios de reconstrucción social,* trad. de E. Torralba, Madrid, Espasa Calpe.

biente. La controversia, por supuesto, sólo se puede dar en cuanto al grado de importancia de los dos factores. Todo el mundo tiene que admitir que cada uno de ellos juega su papel. Sin pretender llegar a ninguna conclusión sobre lo que vamos a tratar, podemos afirmar con bastante seguridad que los impulsos y deseos que determinan el comportamiento de un adulto dependen en gran medida de su educación y de sus oportunidades. La importancia de esto procede del hecho de que hay algunos impulsos que esencialmente implican rivalidad cuando se dan en dos seres humanos o en dos grupos de seres humanos, ya que la satisfacción de uno es incompatible con la satisfacción del otro; mientras que hay otros impulsos y deseos en los que la satisfacción de un individuo o grupo es una ayuda, o por lo menos no es un obstáculo, para la satisfacción del otro. La misma distinción se puede hacer, aunque en menos grado, en la vida individual. Puedo desear emborracharme esta noche y desear que mis facultades estén en pleno rendimiento mañana por la mañana. Estos deseos interfieren entre sí. Tomando un término de la descripción de los mundos posibles de Leibniz, podemos decir que dos deseos o impulsos son «composibles» cuando ambos pueden ser satisfechos, y «conflictivos», cuando la satisfacción de uno es incompatible con la del otro. Si dos hombres son candidatos al mismo tiempo a la presidencia de los Estados Unidos, uno de ellos tendrá que sentirse frustrado. Pero si dos hombres desean ser ricos, uno cultivando el algodón y el otro fabricando tela de algodón, no hay ningún motivo para que ambos no lo logren. Es evidente que un mundo en el que las aspiraciones de los diferentes individuos o grupos son composibles tiene más probabilidades de ser feliz que otro en el que son conflictivos. Por este motivo un sistema social sabio debería alentar los impulsos composibles y desalentar los impulsos conflictivos, por medio de la educación y de los sistemas sociales creados con este fin.

El principal conjunto de hechos que una teoría política debe tomar en cuenta está relacionado con el carácter de los grupos sociales. Hay varias formas en que los grupos sociales pueden no estar de acuerdo. Entre ellas las más importantes son: la causa de cohesión, el propósito, el tamaño, la intensidad de dominio del grupo sobre el individuo, y la forma de

gobierno. Esto nos lleva a la cuestión del poder y a su concentración o dispersión, que es quizá lo más importante en toda la teoría política. La dificultad de la cuestión radica en el hecho de que hay razones técnicas para concentrar el poder, pero aquéllos que tienen poder es casi seguro que abusan de él. La democracia es un intento de solucionar este problema, pero no siempre lo logra. He considerado esta serie de cuestiones en mi libro *Power: a new social analysis* *.

Una gran cantidad de problemas muy complejos surgen de la influencia de las nuevas técnicas en una sociedad cuya organización y hábitos de pensamiento están adaptados a un sistema más antiguo [1]. Ha habido dos grandes revoluciones en la historia de la humanidad que se produjeron de ese modo. La primera fue la introducción de la agricultura, la segunda, la industrialización científica. En cada una de ellas el avance técnico fue causa de una enorme miseria humana, la agricultura produjo la servidumbre, el sacrificio humano, la sujeción de la mujer y los imperios despóticos que se sucedieron uno tras otro desde la primera dinastía egipcia hasta la caída de Roma. Me temo que los males producidos por la introducción de la técnica científica sólo están empezando. El mayor de ellos es la intensificación de la guerra, pero hay muchos otros. El agotamiento de los recursos naturales, la destrucción de la iniciativa individual por los gobiernos, el dominio de las mentes humanas por los órganos centrales de educación y propaganda, son algunos de los males más importantes que parecen estar en aumento como consecuencia del impacto de la ciencia sobre mentes adaptadas por la tradición a un tipo de mundo más primitivo. La ciencia moderna y la técnica han aumentado los poderes de los gobernantes, y han hecho posible, como nunca antes lo había sido, que se puedan crear sociedades completas a partir de un plan concebido en la mente de algún hombre. Esta posibilidad ha llevado a una intoxicación de amor al sistema y en esta intoxicación se han olvidado las exigencias elementales del individuo. Uno de los mayores problemas de nuestro tiempo es encontrar un modo de hacer justicia

---

* *El poder en los hombres y en los pueblos*, trad. de L. Echevarri, Buenos Aires, Losada, 1960. *[N. del T.]*

[1] Ver mi libro *El impacto de la ciencia en la Sociedad*, Madrid, Aguilar.

a estas exigencias. He comentado esta parte de la teoría política en la tercera parte del libro *The Scientific Outlook* * y en el libro *Authority and the Individual***.

En el mundo que nos encontramos, las grandes esperanzas y los horribles temores están igualmente justificados por las posibilidades. Los temores se sienten de modo muy general, y tienden a producir un mundo de triste pesimismo. Las esperanzas son menos intensas en la mayoría de las mentes humanas, ya que implican imaginación y valor. Parecen utópicas porque no son tan intensas. Sólo hay un obstáculo que es una especie de pereza mental. Si se le puede vencer, la humanidad tiene una nueva felicidad al alcance de la mano.

---

* *La perspectiva científica,* traducido por G. Sans Huelin, Barcelona, Ariel, 1969, 221 págs. *[N. del T.]*

** *Autoridad e individuo,* traducido por Márgara Villegas, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1973. *[N. del T.]*

Primera parte

LA ÉTICA

Capítulo primero

Orígenes de las creencias y sentimientos éticos

La ética se diferencia de la ciencia en que sus datos fundamentales son los sentimientos y emociones, no las percepciones. Esto hay que entenderlo en sentido estricto, es decir, que los datos son los sentimientos y las emociones mismas, no el hecho de poseerlos. El hecho de poseerlos es un hecho científico como cualquier otro, y nos damos cuenta de ello por percepción, del modo científico habitual. Pero un juicio ético no constata un hecho; constata, aunque a veces de forma disfrazada, alguna esperanza o temor, algún deseo o aversión, algún amor u odio. Debe ser enunciado en modo optativo o imperativo, no indicativo. La Biblia dice: «amarás a tu prójimo como a ti mismo», y un hombre moderno, oprimido por el espectáculo de la discordia internacional, diría: «Ojalá todos los hombres se amaran entre sí»; esto son frases puramente éticas que, por supuesto, no pueden ser probadas o refutadas acumulando hechos simplemente.

Es fácil ver que los sentimientos son relevantes para la ética si consideramos la hipótesis de un universo puramente material que estuviera formado de materia sin sensibilidad. Este universo no sería bueno ni malo, y nada estaría bien o mal en él. Cuando en el Génesis Dios, antes de haber creado la vida, «vio que era buena», debemos suponer que la bondad dependió o de sus emociones al contemplar su obra, o de la adecua-

ción del mundo inanimado como un entorno para seres sensibles. Si el sol estuviera a punto de chocar con otra estrella, y la tierra a punto de ser reducida a gas, pensaríamos que el cataclismo que se acercaba era malo si creyésemos que la existencia de la raza humana era buena; pero un cataclismo parecido en una región sin vida sería simplemente interesante. Así que la ética está ligada a la vida, no como un proceso físico que sería estudiado por la bioquímica, sino como un compuesto de felicidad y dolor, esperanza y temor y las otras parejas afines de opuestos que nos hacen preferir un tipo de mundo a otro.

Pero aun cuando la importancia ética fundamental del sentimiento y el deseo ha sido admitida, permanece la cuestión de si existe algo como *el conocimiento* ético. «No matarás» es imperativo, pero «el asesinato es malo» parece ser indicativo, y enuncia algo verdadero o falso. «Ojalá que todos los hombres fueran felices» es optativo, pero «la felicidad es buena» tiene la misma forma gramatical que «Sócrates es mortal». ¿Es engañosa esta forma gramatical? o ¿existe la verdad y la mentira en la ética y en la ciencia? Si digo que Nerón fue un hombre malo, ¿estoy dando información como la daría si dijera que fue un emperador romano? o ¿expresaría lo que quiero decir de forma más precisa con estas palabras: «Nerón, ¡qué vergüenza!»?

Esta cuestión no es fácil, y no creo que sea posible dar una respuesta sencilla.

Hay otra cuestión íntimamente relacionada que se refiere a la subjetividad de los juicios éticos. Si digo que las ostras son deliciosas y otro dice que son repugnantes, ambos entendemos que no estamos más que expresando nuestros gustos personales, y que no hay discusión posible. Pero cuando los nazis dicen que está bien torturar judíos, y nosotros decimos que está mal, no nos *sentimos* como si estuviéramos expresando meramente una diferencia de gustos; sino que estamos deseosos, incluso, de luchar y morir por nuestras opiniones, lo que no haríamos para hacer valer nuestra opinión sobre las ostras. Por muchos argumentos que se den para demostrar que los dos casos son análogos, la mayoría de las personas seguirán pensando que existe una diferencia, aunque puede ser difícil decir cuál exactamente. Creo que este sentimiento, aunque no es decisivo, merece respeto, y podría hacernos reacios a acep-

tar con facilidad la opinión de que todos los juicios éticos son completamente subjetivos.

Hay que decir que, si las esperanzas y los deseos son fundamentales en la ética, entonces todo en la ética debe ser subjetivo, ya que las esperanzas y los deseos lo son. Pero este argumento es menos concluyente de lo que parece. Los datos de la ciencia son percepciones individuales, y éstas son mucho más subjetivas de lo que supone el sentido común; sin embargo, sobre esta base se ha construido el imponente edificio de la ciencia impersonal. Esto depende del hecho de que hay algunos aspectos en los que coinciden las percepciones de la mayoría, y de que se pueden ignorar las percepciones divergentes de los daltónicos y de los que sufren alucinaciones. Puede que haya algún modo parecido de llegar a la objetividad en la ética; si es así, como debe incluir una llamada a la mayoría, nos llevará de la ética personal a la esfera de la política que, de hecho, es muy difícil separar de la ética.

La separación entre la ética y la teología es más difícil que la separación análoga en el caso de la ciencia. Es cierto que la ciencia sólo se ha emancipado después de una larga lucha. Hasta la última mitad del siglo XVII, se afirmaba que todo hombre que no creyera en la brujería debía de ser un ateo, y todavía hay gente que condena la evolución en términos teológicos, pero hoy día muchos teólogos están de acuerdo en que no existe nada en la ciencia que pueda derribar los cimientos de la creencia religiosa. En la ética la situación es diferente. Muchos conceptos éticos tradicionales son difíciles de interpretar, y muchas creencias éticas tradicionales son difíciles de justificar, excepto la suposición de que existe un Dios, o un Espíritu del Mundo, o por lo menos un propósito cósmico inmanente. No digo que estas interpretaciones y justificaciones sean *imposibles* sin una base teológica, pero sí que sin ésta pierden fuerza persuasiva y el poder de obligación psicológica.

Uno de los argumentos favoritos de la ortodoxia ha sido siempre el de que, sin religión, los hombres serían malvados. Los librepensadores ingleses del siglo XIX, desde Bentham hasta Henry Sidgwick, rechazaron vehementemente este argumento, y su rechazo ganó fuerza debido al hecho de que fueron unos de los hombres más virtuosos que han existido. Pero en el mundo moderno, que se ha visto trastornado por los excesos

de los totalitarios que se proclaman no creyentes, las virtudes de los agnósticos victorianos parecen menos decisivas, y se pueden atribuir incluso a una emancipación imperfecta de la tradición cristiana. La cuestión de si la ética, en cualquier forma socialmente adecuada, puede ser independiente de la teología, debe, por tanto, ser totalmente sometida de nuevo a examen, con un conocimiento de las profundas posibilidades del mal mayor que en tiempos de nuestros abuelos, que vivieron tan satisfechos con su cómoda creencia en el progreso racional.

Las creencias éticas a lo largo de toda la historia conocida han tenido dos orígenes diferentes, uno político, el otro relacionado con las convicciones personales religiosas y morales. En el Antiguo Testamento los dos aparecen por separado, uno como la Ley y el otro como los Profetas. En la Edad Media existía el mismo tipo de distinción entre la moralidad oficial inculcada por la jerarquía y la santidad personal que era enseñada y practicada por los grandes místicos. En nuestro mundo actual persiste la misma dualidad. Cuando Kropotkin, después de la Revolución Rusa, pudo volver de su largo exilio, no se encontró con la Rusia de sus sueños. Había soñado con una comunidad no atenazada, de individuos libres y dignos, pero se encontró con un Estado fuertemente centralizado, en el que el individuo era considerado sólo como un medio. Esta dualidad entre moralidad personal y cívica es una de las que debe tomar en cuenta cualquier teoría ética adecuada. Sin moralidad cívica las comunidades perecen, sin moralidad personal su supervivencia no tiene valor. Por tanto, la moralidad cívica y la personal son igualmente necesarias para un mundo feliz.

En todas las comunidades humanas conocidas, incluso en las más primitivas, existen creencias y sentimientos éticos. Se alaban algunas acciones, se condenan otras, algunas son recompensadas, se castigan otras. Se cree que algunos actos de los individuos traen prosperidad, no sólo a los individuos sino a la comunidad, y se cree que otros producen desastres. Las creencias a las que nos referimos son defendibles en parte en términos racionales, pero en las comunidades primitivas hay una preponderancia de las creencias meramente supersticiosas, que a menudo inspiran, en un principio, incluso prohibiciones que

más tarde se encuentra que tienen una justificación razonada.

Una de las fuentes de la moralidad primitiva es el tabú. Algunos objetos, especialmente aquellos que pertenecen al jefe, están imbuidos de *mana*, y si los tocas morirás. Ciertas cosas están dedicadas al Espíritu, y deben ser usadas sólo por el brujo. Algunos alimentos son lícitos, otros ilícitos. Algunos individuos, hasta que se purifican, están sucios; esto se refiere sobre todo a quienes tienen alguna mancha de sangre, no sólo a aquellos que han cometido homicidio sino también a las mujeres durante el parto y durante la menstruación (ver Levítico, XV, 19-29). Existen a menudo elaboradas reglas de exogamia, que hace que una gran parte de la tribu sea tabú para el sexo opuesto. Si se infringen todos estos tabúes es posible que caiga la desgracia sobre el culpable e incluso sobre toda la comunidad, a menos que se realicen las ceremonias de purificación adecuadas.

Creemos que no se pretende hacer justicia con el castigo que sigue a un acto prohibido por el tabú, sino que más bien se concibe como algo semejante a la muerte que resulta de tocar un cable de alta tensión. Cuando David transportaba el Arca en una carreta, ésta dio una sacudida sobre un terreno desigual, y Uzzah, que era el custodio, creyendo que se iba a caer, extendió la mano para sujetarla. Por esta impiedad, a pesar de su loable motivo, cayó fulminado. (Samuel, II, 6-7.) La misma falta de justicia se manifiesta en el hecho de que no sólo el asesinato, sino el homicidio accidental, requiere una purificación ritual.

Las formas de moralidad basadas en el tabú permanecen en las comunidades civilizadas mucho más de lo que algunos piensan. Pitágoras prohibió las habas, y Empédocles pensó que era malo masticar hojas de laurel. Los hindúes se estremecen ante el pensamiento de comer carne de vaca. Los mahometanos y los judíos ortodoxos creen que la carne de cerdo es impura. San Agustín, cuando era misionero en Inglaterra, escribió al papa Gregorio el Grande para saber si la gente casada podía asistir a la iglesia si habían tenido relaciones sexuales la noche anterior, y el papa decretó que sólo podrían hacerlo después de un lavado ritual. Había una ley en Connecticut —creo que aún no está formalmente derogada— que consideraba ilegal que un hombre besara a su mujer el domingo. En

1916 un clérigo escocés escribió una carta a la prensa atribuyendo la falta de éxito ante los alemanes al hecho de que el gobierno había aconsejado plantar patatas el domingo. Todas estas opiniones sólo pueden ser justificadas si se basan en el tabú.

Uno de los mejores ejemplos del tabú es la frecuencia de leyes o reglas que prohíben las diversas formas de endogamia. Algunas veces una tribu se dividía en un determinado número de grupos, y un hombre debía elegir a su mujer entre un grupo distinto al suyo propio. En la Iglesia Griega, los padrinos de un mismo niño no pueden casarse. En Inglaterra, hasta hace poco, un hombre no podía casarse con la hermana de su difunta esposa. Tales prohibiciones son imposibles de justificar diciendo que las uniones prohibidas causarían algún daño y sólo son defendibles a causa del antiguo tabú. Pero además, aquellas formas de incesto que la mayoría de nosotros aún creemos que deben ser legalmente sancionadas, producen un horror en la mayoría de la gente que no es proporcional al daño que podrían causar, y que debe considerarse como un efecto del tabú pre-racional. Moll Flanders, de Daniel Defoe, no es ni mucho menos una persona ejemplar y comete muchos delitos sin ningún escrúpulo, pero cuando descubre que se ha casado con su hermano sin saberlo, se horroriza, y no puede soportarle como marido aunque han vivido juntos y felizmente durante años. Esto es ficción, pero es absolutamente cierto en la vida real.

El tabú tiene algunas grandes ventajas como fuente de conducta moral. Es mucho más convincente psicológicamente que cualquiera de las reglas meramente racionales; comparemos, por ejemplo, la horrible aversión que produce el incesto con la leve reprobación que produce un delito como la falsificación, que no se ve de modo supersticioso porque los salvajes no pueden cometerlo. Además una moralidad tabú puede ser perfectamente precisa y perfectamente definida. Es cierto que puede prohibir actos inofensivos, como comer habas, pero probablemente prohíbe también actos perjudiciales como el asesinato, y lo hace de un modo mucho más eficaz que cualquier otro método ético accesible a las comunidades primitivas. Es útil también porque fomenta la estabilidad gubernamental.

Tal es la divinidad que encierra en sí un rey
Que la traición no puede más que atisbar a
La cosa que querría hacer,
y poco ejecuta de lo que quiere *.

Ya que el asesinato de un rey conduce normalmente a la guerra civil, esta «divinidad» deber ser considerada como un efecto beneficioso de los tabúes que rodean al jefe.

Cuando la ortodoxia sostiene que el rechazo de los dogmas teológicos conduce a una decadencia de la moralidad, la consideración más fuerte por su parte es la ulilización del tabú. Cuando los hombres dejan de sentir una reverencia supersticiosa por los preceptos antiguos y venerables, puede que no se contenten con casarse con las hermanas de sus esposas difuntas y con plantar patatas los domingos, sino que pueden acercarse a pecados más atroces aún, como el asesinato, la falsedad y la traición. Es lo que sucedió en la Antigua Grecia y en la Italia Renacentista, y ambas, por consiguiente, sufrieron un desastre político. En los dos casos, los hombres cuyos abuelos habían sido piadosos y ciudadanos de orden se convirtieron en delincuentes anárquicos bajo la influencia del libre pensamiento. No deseo infravalorar el peso de tales consideraciones, muy especialmente en el momento actual, cuando los dictadores tienen en su mayoría una reacción casi inevitable contra las extendidas tendencias anárquicas de los hombres que han desechado la moralidad tabú sin adquirir ninguna otra.

Los argumentos en contra de la confianza en la moralidad tabú son sin embargo, en mi opinión, mucho más fuertes que aquéllos a su favor, y como me he comprometido a intentar exponer una ética racional debo explicar estos argumentos para justificar mi propósito.

El primer argumento es que en una sociedad moderna, científica y educada es difícil guardar respeto a lo que es meramente tradicional, a no ser que se ejerza un estrecho control sobre la educación para destruir la capacidad de pensamiento independiente. Si eres educado como protestante, no debes olvidar que es el sábado, y no el domingo, el día en que está

---

* There's such divinity doth hedge a King,
That treason can but peep the thing it would,
And little of his will.

prohibido plantar patatas. Si eres educado como católico, debes ignorar que, a pesar de la indisolubilidad del matrimonio, los duques y duquesas pueden anular los suyos con pruebas que no se considerarían adecuadas en el caso de un matrimonio humilde. El grado de estupidez que se necesita es socialmente perjudicial y sólo se puede asegurar por medio de un régimen obscurantista y rígido.

El segundo argumento es que si la educación moral se ha dedicado a inculcar tabúes, es probable que el hombre que desecha un tabú deseche también todos los demás. Si se le ha enseñado que los diez mandamientos son igualmente obligatorios y después llega a la conclusión de que trabajar el sábado no es pecado, puede llegar a la conclusión de que el asesinato también es lícito, y de que no hay ninguna razón para que un acto deba ser considerado peor que otro. La decadencia moral general que con frecuencia se da después de una repentina invasión de libre pensamiento se debe a la ausencia de bases racionales para el código ético tradicional. No hubo tal decadencia entre los librepensadores ingleses del siglo XIX, debido en gran parte a que creían que el utilitarismo proporcionaba una base no teológica para obedecer los preceptos morales que reconocía como válidos, que eran, de hecho, todos aquéllos que contribuían al bienestar de la comunidad.

El tercer argumento es que en cada moralidad tabú de las que han existido hasta el momento ha habido algunos preceptos que eran totalmente perjudiciales, y algunas veces en gran medida. Consideremos, por ejemplo, el texto: «No permitirás que viva una sola bruja» (Éxodo, XXII, 18). Como consecuencia de este texto, sólo en Alemania fueron ajusticiadas unas cien mil brujas durante la centuria que va de 1450 a 1550. Creer en brujerías era bastante corriente en Escocia, y fue fomentado en Inglaterra por Jacobo I. *Macbeth* fue escrita para halagarle, y las brujas forman parte de la adulación. Sir Thomas Browne sostenía que aquellos que niegan la brujería pueden ser considerados ateos. No fue la caridad cristiana, sino la difusión del punto de vista científico, lo que desde la época de Newton aproximadamente puso fin a la quema de indefensas mujeres por delitos imaginarios. Los elementos tabú en la moralidad convencional son menos crueles en nuestros días de lo que fueron hace 300 años, pero son aún,

en parte, obstáculos para las costumbres y sentimientos humanos, como por ejemplo la oposición al control de natalidad y a la eutanasia.

A medida que los hombres van siendo más civilizados, dejan de estar satisfechos con esos tabúes y los sustituyen por mandatos y prohibiciones divinas. El Decálogo comienza con: «Dios pronunció estas palabras y dijo.» En todos los libros de la Ley es el Señor el que habla. Hacer lo que Dios prohíbe es pecado, y será por eso castigado; pero sería pecado igualmente aunque no fuera castigado. Así, la esencia de la moralidad empieza a ser la obediencia. La obediencia fundamental se debe al mandato de Dios, pero hay muchas formas derivadas que deben su sanción al hecho de que las desigualdades sociales han sido instituidas de forma divina. Los súbditos deben obedecer al rey, los esclavos a su amo, las mujeres a sus maridos y los niños a sus padres. El rey sólo debe obediencia a Dios, pero si no le obedece, él o su gente serán castigados. Cuando David ordenó el censo de empadronamiento, el Señor, a quien no gustaban las estadísticas, envió una plaga, en la que murieron muchos niños de Isarael (1 Crónica, XXI). Esto nos demuestra lo importante que era para todo el mundo que el rey fuera virtuoso. El poder de los sacerdotes dependía en gran parte de que podían, hasta cierto punto, mantener al rey alejado del pecado, por lo menos de los pecados más graves como la adoración de dioses falsos.

La obediencia como precepto fundamental de la ética da un resultado bastante bueno en una comunidad estable, donde nadie pone en tela de juicio la religión establecida y el gobierno es tolerable. Pero estas condiciones han fallado en varias épocas. En opinión de los profetas, fallaron cuando los reyes eran idólatras, en opinión de la Iglesia fallaron cuando los gobernantes eran paganos o arrianos. Fallaron, y mucho, durante la Reforma, cuando los protestantes no reconocieron la obligación de lealtad a los soberanos católicos o los católicos a los soberanos protestantes. Pero los protestantes se enfrentaron a mayores dificultades que los católicos perseguidos, ya que los católicos tenían por lo menos a la Iglesia, cuya enseñanza ética era infalible, mientras los protestantes no tenían una fuente oficial de preceptos morales en países donde el gobierno les combatía. Estaba, por supuesto, la Bi-

blia, pero en algunos temas la Biblia permanecía en silencio y en otros hablaba con voz dividida. ¿Era lícito prestar con interés? No se encontraba respuesta en las Escrituras. ¿Debía una viuda sin hijos casarse con el hermano de su difunto marido? El Levítico dice que no, el Deuteronomio dice que sí (Lev., XX, 21; Deut., XXV, 5).

De este modo los protestantes llegaron a reavivar una opinión que ya se encontraba en los profetas y en el Nuevo Testamento, es decir, que Dios instruye la conciencia de cada hombre y le dice lo que es bueno o malo. No hay, por tanto, necesidad de una autoridad ética externa, más aún, es pecado obedecer tal autoridad cuando sus mandatos van en contra de la conciencia individual. Ningún precepto que imponga obediencia a una autoridad terrenal es absoluto ni puede ser obligatorio a no ser que la conciencia lo apruebe. Esta doctrina ha tenido un gran efecto en la transformación de la ética y la política, incluso entre aquellos que se niegan a aceptarlo. Ha proporcionado una justificación para la tolerancia religiosa, la revolución contra los malos gobiernos, el rechazo de los socialmente inferiores a someterse a sus «mayores», la igualdad de las mujeres, y la decadencia de la autoridad paterna. Pero ha fracasado de modo desastroso al no proporcionar unas nuevas bases morales para la cohesión social en lugar de las viejas bases que ha destruido. La conciencia, *per se,* es una fuerza anárquica sobre la que no se puede construir ningún sistema de gobierno.

Ha habido desde el principio una fuente bastante diferente del sentimiento y del precepto ético; en concreto, el «toma y daca», o compromiso social. Esto no depende, como los tipos de moralidad que hemos estado viendo hasta ahora, ni de la superstición ni de la religión, sino que surge, hablando en términos generales, del deseo de una vida tranquila. Cuando quiero patatas, podría ir por la noche y coger las de mi vecino, pero él podría tomar represalias y robar la fruta de mis manzanos. Cada uno de nosotros entonces tendríamos que tener a alguien de guardia toda la noche para impedir estas depredaciones. Esto sería incómodo y cansado; al final, descubriríamos que es menos problemático respetar la propiedad de cada uno, siempre y cuando se suponga que ninguno de nosotros se estuviera muriendo de hambre. Una moralidad de este

tipo, aunque en niveles primitivos, puede basarse en los tabúes o las sanciones religiosas, puede sobrevivir cuando éstos desaparecen porque, al menos en intención, ofrece ventajas a todos. Con el progreso de la civilización ha llegado a tener un papel cada vez más importante en la legislación, el gobierno y la moralidad privada, y sin embargo nunca ha logrado inspirar las intensas emociones de horror o veneración que están relacionadas con la religión o el tabú.

El hombre es un animal gregario, no por instinto como las hormigas y las abejas, sino principalmente por un sentimiento más o menos oscuro de egoísmo colectivo. La mayor unidad social que tiene una firme base instintiva es la familia, y la familia ha empezado a ser minada por el Estado desde el momento en que éste ha empezado a considerar obligatorio conservar las vidas de los niños abandonados por los padres. Las hormigas y las abejas se supone que actúan bajo el impulso de hacer lo que es bueno para el hormiguero y la colmena, y nunca revelan un comportamiento antisocial con el que podrían mejorar su posición como individuos. Pero los seres humanos no son tan afortunados. Para hacer que sus actos estén de acuerdo con el interés público, se han tenido que poner en práctica enormes fuerzas legales, religiosas y educativas en favor del propio interés, y su éxito ha sido muy limitado. Se puede suponer que las comunidades más primitivas estaban formadas por enormes familias, pero la causa principal de toda cohesión social posterior ha sido la guerra. Si hay guerra es más probable que una comunidad grande derrote a una pequeña y, por tanto, cualquier forma de generar la cohesión social en un gran grupo es biológicamente ventajosa.

Mientras la guerra ha sido la fuerza motora que ha tendido a aumentar la cohesión social, la moralidad se ha tenido que componer de dos partes muy diferentes: las obligaciones con respecto a los miembros del propio grupo, y las obligaciones con respecto a individuos o grupos fuera del suyo propio. Las religiones que tienden hacia la universalidad, como por ejemplo el budismo y el cristianismo, han pretendido eliminar esta distinción, y tratar a toda la humanidad como si fuera una sola comunidad. Esta idea fue introducida en Occidente por los estoicos, como consecuencia de las conquistas de Alejandro. Pero desde entonces, a pesar de que todas las religiones

podrían ponerla en práctica, ha permanecido como una aspiración de filósofos y santos.

Desearía considerar de momento sólo la moralidad dentro del grupo y únicamente en la medida en que su objetivo sea facilitar la cooperación social. Es obvio que lo primordial es un método, que no sea la fuerza individual, por el que se pueda decidir qué es lo que pertenece a cada uno. Las dos instituciones con las que la mayoría de las comunidades civilizadas se han puesto a trabajar para resolver este problema son *la ley* y *la propiedad,* y el principio moral que se supone que regula estas instituciones ha sido *la justicia,* o lo que la opinión pública podría aceptar como tal.

La ley consiste esencialmente en un conjunto de reglas que regulan el uso de la fuerza por el Estado, junto a una prohibición del uso de la fuerza por el individuo o por los grupos excepto en ciertas circunstancias concretas, como puede ser la defensa personal. En ausencia de la ley se da la anarquía, que trae consigo el uso de la pura fuerza por los individuos fuertes, y aunque las leyes pueden ser malas, rara vez son tan malas que resulten peor que la anarquía. Por tanto, es racional tener un sentimiento de respeto hacia la ley.

La propiedad privada es un mecanismo por el que la sumisión a la ley se hace menos desagradable de lo que sería de otra forma. Al principio, cuando surgió el comunismo primitivo, un hombre tenía derecho al producto de su propio trabajo y a la vivienda y al trozo de tierra donde siempre había vivido; se creía además que era justo y natural que pudiera dejar la propiedad a sus hijos. En una comunidad nómada la propiedad consistía fundamentalmente en rebaños y manadas.

Cuando la ley y la propiedad existe, «el robo» se convierte en un concepto definible, y puede ser incluido en el Decálogo como uno de los peores pecados.

Se supone que las leyes son buenas cuando son «justas», pero «la justicia» es un concepto muy difícil de precisar. *La República* de Platón pretende ser un intento de definirla, pero no se puede decir que el intento sea muy satisfactorio. Bajo la influencia del sistema democrático moderno los hombres tienden a identificar la justicia con la igualdad, pero incluso ahora existen límites para esta concepción. Si se propusiera que la reina tuviera la misma renta que un albañil, la mayoría de la

gente, incluyendo a los albañiles, pensarían que era una propuesta escandalosa. Hasta hace poco tiempo este sentimiento en favor de la desigualdad tenía un alcance mucho mayor. Creo que, en realidad, «la justicia» debe ser definida como «lo que la mayoría de la gente cree que es justo», o más bien, para evitar el círculo vicioso, «ese sistema que produce el menor motivo de queja comúnmente reconocido». Para dar una satisfacción concreta a esta definición, debemos tener en cuenta las tradiciones y los sentimientos de la comunidad a la que se va a aplicar. Lo que es siempre igual en todas las comunidades es que el sistema *justo* es el que produce la menor cantidad de descontento.

Está claro que la ética considerada como un asunto de «toma y daca» no se distingue apenas de la política. En esto difiere de la ética más personal, que consiste en la obediencia a la voluntad de Dios o la sumisión a la voz de la conciencia. Uno de los problemas que la teoría ética debe considerar es la relación entre estos dos tipos de sistema moral, y la delimitación de sus respectivas esferas. Consideremos el tipo de sentimiento que hace que un artista prefiera hacer una buena obra a una mediocre; a esto se le debe conceder un valor ético aunque no tenga nada que ver con la justicia. Por este motivo no creo que la ética pueda ser *totalmente* social. Cada uno de los orígenes del sentimiento ético que hemos considerado, por imperfecto que sea en sus comienzos, es capaz de adoptar formas que pueden influir en el hombre civilizado en gran medida. Si ignoramos cualquiera de ellos, la ética resultante será parcial e inadecuada.

Capítulo II

Códigos morales

En cada comunidad, incluso en la tripulación de un barco pirata, hay acciones obligadas y acciones prohibidas, acciones alabadas y acciones reprochadas. Un pirata debe mostrar valor en el combate y justicia en el reparto del botín; si no lo hace así no es un «buen» pirata. Cuando un hombre pertenece a una comunidad mayor, el alcance de sus obligaciones y pecados posibles se hace mayor, y las consideraciones que conlleva se hacen más complejas, pero todavía existe un código al que debe ajustarse so pena de deshonra pública. Es cierto que la mayoría de los actos se consideran moralmente indiferentes con tal de que el hombre no sea un esclavo o esté en una condición semiservil. Un hombre independiente puede levantarse y acostarse cuando quiera, puede comer y beber lo que le apetezca, siempre que evite excesos; puede casarse con la mujer que ha elegido si ella quiere. Pero debe cumplir el servicio militar cuando el Estado le llama, y no debe cometer delitos ni tampoco realizar aquellos actos que hacen a un hombre impopular. Los hombres que no son independientes tienen mucha menos libertad.

Los códigos morales han cambiado enormemente en las diferentes épocas y lugares. Los aztecas creían que tenían la dolorosa obligación de comer la carne de sus enemigos cuando celebraban sus ceremonias; se creía que si se negaban a reali-

zar este servicio al Estado la luz del sol desaparecería. Los cazadores de cabezas de Borneo, antes de que el gobierno holandés les privara del derecho de autodeterminación, no podían casarse hasta que no traían una dote de un cierto número de cabezas; el joven que no lo lograba se atraía un desprecio como el que en América sufren los «mariquitas». Confucio sostenía que un hombre cuyos padres vivan es culpable de falta de amor filial si rehúsa un puesto lucrativo en el gobierno, ya que el sueldo y las gratificaciones se deberían dedicar a hacer que su padre y su madre vivan cómodamente los últimos años de su vida. Hammurabi decretó que si la hija de un caballero moría como resultado de haber sido golpeada estando embarazada, la hija del que la había golpeado debería ser ejecutada. La ley judía dictaba que una mujer sorprendida en adulterio debía ser lapidada.

En vista de esta diversidad de códigos morales, no podemos decir que un tipo de actos son correctos o que otro tipo de actos son incorrectos, a menos que hayamos encontrado primero el modo de decidir que algunos códigos son mejores que otros. El impulso natural de toda persona que no ha viajado es zanjar esta cuestión de modo simple; el código de su propia comunidad es el acertado, y los otros tienen que ser condenados en lo que difieren de éste. Es especialmente fácil mantener esta postura cuando se supone que el código propio tiene un origen sobrenatural. Esta creencia permitía a los misioneros afirmar que en Ceilán «sólo el hombre es vil» y no darse cuenta de la vileza» de los fabricantes de algodón británicos que se enriquecieron con el trabajo infantil y que mantuvieron las misiones con la esperanza de que «los nativos» adoptarían la ropa de algodón. Pero cuando una serie de códigos divergentes declaraban tener un origen igualmente excelso, al filósofo le cuesta aceptar cualquiera de ellos, a menos que uno tenga argumentos en su favor que los otros no tienen.

Se podría mantener que un hombre debe obedecer el código moral de su propia comunidad sea el que fuese. Estoy dispuesto a reconocer que no se le puede culpar por hacerlo. La práctica del canibalismo fue casi universal en una época, y en la mayoría de los casos estaba conectada con la religión. No se puede creer que desapareció por sí misma; debió de haber pio-

neros morales que mantuvieron que era una práctica horrible. Leemos en la Biblia que Samuel pensaba que estaba mal no sacrificar el ganado de los enemigos conquistados, y que Saúl, quizá no guiado por los motivos más nobles, se opuso a su opinión. A los primeros que defendieron la tolerancia religiosa se les consideró impíos, y también lo fueron los primeros que se opusieron a la esclavitud. Los Evangelios cuentan cómo Cristo se opuso a las formas más rígidas del tabú del Sabbath. No se puede negar, en vista de tales ejemplos, que algunas acciones que todos consideramos muy loables consisten en criticar o infringir el código moral de la propia comunidad. Por supuesto que esto sólo se refiere a épocas pasadas o a extranjeros; nada por el estilo podría ocurrir entre nosotros, ya que nuestro código moral es perfecto.

«Lo correcto» y «lo incorrecto» no tienen un mismo nivel en la valoración general; «lo incorrecto» es más primitivo y sigue siendo el concepto más categórico. Para ser un «buen» hombre sólo hay que abstenerse del pecado; no se necesita ninguna acción positiva. Pero no es cierto, ni siquiera desde el punto de vista más negativo; se debe, por ejemplo, salvar a un niño que se está ahogando si se puede hacer sin correr un riesgo demasiado grande. Sin embargo, no es éste el tipo de acción sobre el que insisten la mayoría de los moralistas convencionales. Nueve de los diez mandamientos son negativos. Si a lo largo de la vida uno se abstiene de matar, robar, fornicar, decir falsos testimonios, blasfemar y de faltar al respeto a sus padres, a su Iglesia y a su rey, convencionalmente se le considerará digno de admiración moral aunque nunca haya realizado ni una sola acción amable, generosa o útil. Esta noción de vitud tan poco adecuada es resultado de la moralidad tabú, y ha causado un daño incalculable.

La moral tradicional está demasiado preocupada por evitar el «pecado» y por el ritual de la purificación cuando «el pecado» se ha cometido. Este punto de vista, aunque es predominante en la ética cristiana, es anterior al cristianismo; existió entre los órficos, y se le hace una referencia en el comienzo de *La República* de Platón. El «pecado», tal como aparece en las enseñanzas de la Iglesia, consiste en actos de cierto tipo específico, unos socialmente perjudiciales, algunos neutrales, otros claramente útiles (como, por ejemplo, la eutanasia bajo debidas

garantías). Los pecados acarrean el castigo divino a menos que haya un sincero arrepentimiento; si lo hay, pueden ser perdonados, aunque sea imposible reparar el daño que se haya causado. El sentimiento de pecado y el temor a caer en él producen, cuando son fuertes, una forma de pensar introspectiva y reconcentrada, que impide el afecto espontáneo y la amplitud de miras, y que suele generar un tipo de humildad temerosa y en cierto modo desagradable. Este tipo de mente no produce, claro está, los mejores modos de vida.

«Lo correcto», como opuesto a lo «incorrecto», es en principio un concepto relacionado con el poder, y tiene que ver con la iniciativa de aquellos que no están sujetos a la obediencia. Los reyes deben «actuar correctamente a los ojos de Dios». Existe más o menos la misma obligación positiva en cada uno de los oficios o profesiones y, en realidad, en cualquier puesto que proporcione poder. Los soldados deben luchar, los bomberos deben arriesgar sus vidas para sacar a la gente de las casas en llamas, los guardacostas deben salir al mar cuando hay tormenta, los doctores deben correr el riesgo de infección durante la epidemia, los padres deben hacer todo lo legalmente posible para alimentar a sus hijos.

De esta forma cada profesión llega a tener su propio código ético, diferente en parte al de los ciudadanos corrientes, y en lo esencial más positivo. Los médicos están sujetos al juramento hipocrático, los soldados a las leyes de la disciplina militar, los sacerdotes a unas determinadas reglas de las que están exentos otros hombres. Los reyes deben contraer matrimonio según lo que ordenan los intereses del Estado, y no según los dictados de su propias inclinaciones. Las obligaciones positivas propias de cada profesión están en parte prescritas por la ley y en parte forzadas por la opinión de la profesión o del público en general.

Es posible que dos códigos éticos contradictorios sean simultáneamente aceptados por la misma comunidad. El ejemplo más notable de esto es el contraste entre la moralidad cristiana que enseña la Iglesia, y el código de honor formulado en la época de la caballería, que no ha desaparecido del todo en nuestros días. La Iglesia condenaba el homicidio, excepto en la guerra o debido a un proceso legal, pero el honor exigía que un caballero estuviera en todo momento preparado a batirse

en duelo para vengar un insulto. La Iglesia condena el suicidio, pero se supone que un capitán de marina alemán se tiene que suicidar si pierde su barco. La Iglesia condena el adulterio, pero el código del honor, aunque no lo ordenaba de modo claro, nunca respetó más a un hombre que cuando tenía muchas conquistas amorosas a sus espaldas, especialmente si las damas implicadas eran de alta cuna, y más aún si había matado a sus maridos en un duelo limpio.

El código del honor es, por supuesto, aplicable sólo a «caballeros», y en parte sólo a sus tratos con otros «caballeros». Pero allí donde se aplica es tremendamente imperativo, y se obedece sin vacilar a toda costa. Se explica, en todo su glorioso absurdo, en *El Cid* de Corneille. El padre del Cid ha sido insultado por el padre de la dama del Cid, pero es demasiado viejo para luchar él mismo; por lo tanto, el honor exige que el Cid deba luchar, aunque esto signifique el fin de su amor. Después de un soliloquio muy elevado, toma su decisión:

Allons, mon bras, sauvons du moins l'honneur,
Puisqu'après tout il faut perdre Chiméne *.

El mismo código, degenerado y risible hoy en día, aparece en las primeras relaciones de Tom Moore** con Byron. Moore comenzó retando a duelo a Byron, pero antes de que el asunto estallara, escribió de nuevo, diciendo que había recordado que tenía mujer e hijos, a quienes su muerte dejaría desamparados, y sugiriéndole que deberían hacerse amigos en vez de luchar. Byron, entonces más seguro, y temeroso, como siempre, de que creyeran que no era un caballero, estuvo muy reticente en aceptar las disculpas de Moore, y se hizo pasar por un buscapleitos fanfarrón. Pero al final acordaron felizmente que Moore escribiera su vida en vez de causar su muerte.

Aunque sus manifestaciones eran a menudo absurdas y a veces trágicas, la creencia en la importancia del honor personal tuvo méritos importantes, y su decadencia no es ni mucho menos una completa ventaja. Suponía valor, veracidad, inca-

---

* Que no tiemble mi brazo, salvemos por lo menos el honor,
Porque después de todo vamos a perder a Jimena.
[N. del T.]

** Tom Moore (1779-1852), poeta irlandés nacido en Dublín. *[N. del T.]*

pacidad de traicionar una confianza, y caballerosidad hacia aquellos que eran débiles sin ser inferiores socialmente. Si te despiertas durante la noche y ves que tu casa está ardiendo, está claro que tu obligación es, si puedes, despertar a los que están dormidos antes de ponerte a salvo; éste es un deber de honor. No serás bien considerado si abandonas a los otros a su suerte, basándote en que eres un ciudadano importante mientras que ellos son gente de poca importancia, aunque haya circunstancias en que tal defensa podría tener una cierta validez, por ejemplo, si uno fuera Winston Churchill en 1940. Otra cosa que prohíbe el honor es la vileza de someterse a una autoridad injusta, por ejemplo tratar de congraciarse con un enemigo invasor. En temas menos importantes, traicionar secretos y leer las cartas de otro se consideran acciones deshonestas. Cuando la concepción del honor se libera de la insolencia aristocrática y de la propensión a la violencia, queda algo que ayuda a preservar la integridad personal y a promover la confianza mutua en las relaciones sociales. No me gustaría que este legado de la época de caballería se perdiera por completo para el mundo.

Capítulo III

La moralidad como medio

Hemos considerado, hasta ahora, dos puntos de vista divergentes con respecto a lo que constituye la moralidad. Uno de ellos consiste en la conformidad con el código ético de la comunidad a la que pertenecemos, el otro consiste en la obediencia a la voluntad de Dios o a la conciencia individual. Me he limitado a explicar estos dos puntos de vista, sin examinar seriamente qué argumentos se pueden dar en favor o en contra de ellos. Cada uno tiene defectos que ahora debemos tener en cuenta.

Los códigos morales, como hemos visto, cambian de una sociedad a otra; los cazadores de cabezas de Borneo y los cuáqueros, por ejemplo, difieren ampliamente en el tipo de conducta que recomiendan. Podemos decir: el hombre virtuoso es el que obedece el código de su propia comunidad. O podemos decir: el hombre virtuoso es el que obedece el código de mi comunidad. Hablando en términos generales, al tratar con los salvajes, los administradores adoptan el primer punto de vista y los misioneros el último. Pero en algunos aspectos los administradores coinciden con los misioneros; por ejemplo, incluso los más tolerantes tratan de erradicar el canibalismo.

Todos, en la práctica, sostenemos que un cógido moral puede ser preferible a otro. A través de las civilizaciones occidentales hay muy pocos que aprobarían la antigua costumbre

semítica de sacrificar a los niños a Moloch, el poder del *pater familias* romano sobre la vida y la muerte de sus hijos, la antigua costumbre china de vendar los pies de la mujeres, o la regla japonesa de que una esposa debe dormir sobre una almohada de madera mientras que su marido duerme en una blanda. No estoy, por el momento, discutiendo si tenemos razón al desaprobar estas prácticas; no es difícil imaginar la elocuente defensa que harían de ellas aquellos a quienes les parecen bien. Lo que estoy planteando es algo en lo que ellos y nosotros estaríamos de acuerdo, es decir, que un código moral puede ser mejor o peor que otro. Cuando se admite esto, se supone que hay algo en la ética que es superior a los códigos morales, y que por medio de este algo tienen que ser juzgados. La ética, por tanto, no se reduce al precepto único: «Haz lo que tu comunidad aprueba, y evita lo que desaprueba.»

Sin embargo, sí se puede decir: «la virtud, en todas partes y siempre, consiste en la obediencia al código moral de *mi* comunidad». Este es el punto de vista adoptado por la Iglesia. Los primeros cristianos creían que era malo que los paganos practicaran la idolatría, aunque el código moral pagano lo ordenaba. Los misioneros modernos se escandalizan por la desnudez, incluso donde ha sido costumbre desde tiempo inmemorial. Con la ayuda de las armas de guerra científicas se ha hecho prevalecer este punto de vista en toda África y en las islas de los Mares del Sur. Sólo los japoneses encontraron el medio de oponerse a este argumento: cuando, en el siglo XVI, los españoles les enviaron misioneros y armas de fuego, admitieron ambos en un principio, pero cuando hubieron aprendido a construir armas de fuego decidieron no tolerar a más misioneros.

Los misioneros podrían decir que la superioridad del código cristiano es conocida gracias a la revelación. El filósofo, sin embargo, debe observar que otras religiones tienen la misma pretensión. El apelar a la teología va en contra de las reglas de la filosofía, que debe seguir la práctica de santo Tomás de Aquino, quien en los primeros tres libros de los cuatro de que consta la *Summa contra Gentiles*, se abstiene deliberadamente de apelar a la revelación. De modo que, si queremos que prevalezca nuestro propio código moral, debemos, como filósofos,

encontrar razones que atraigan a todo el mundo, y no sólo a aquéllos que comparten nuestra teología.

Ahora bien, una ética basada en la conciencia individual tiene insuficiencias parecidas a las de una ética basada en los códigos morales. Las conciencias individuales no están de acuerdo: los objetores de conciencia creen que está mal luchar, los *Thugs** creen que está mal no querer luchar, los maniqueos pensaban que era malo comer carne de cualquier animal, excepto pescado, pero muchas sectas han considerado que esta excepción era abominable. Los *Dukhobors*** se negaban a hacer el servicio militar, pero creían que era adecuado bailar todos juntos desnudos alrededor de un fuego de campamento; al ser perseguidos en Rusia por lo primero emigraron a Canadá, donde fueron perseguidos por lo último. Los mormones tuvieron una revelación divina que aprobaba la poligamia, pero bajo la presión del gobierno de Estados Unidos descubrieron que la revelación no era obligatoria. Algunos moralistas, incluidos muchos jesuitas eminentes, han considerado que el tiranicidio es una obligación; otros han enseñado que es siempre un pecado. La conciencia no siempre manifiesta con claridad la voluntad de Dios, porque si lo hiciera tales diversidades serían imposibles.

Del mismo modo que todos creemos que algunos códigos éticos son mejores que otros, también tenemos que creer que algunas conciencias son mejores que otras, a menos que seamos tan ignorantes como para no darnos cuenta de que las conciencias son diferentes. Tiene que haber, por lo tanto, algún otro criterio que no sea la conciencia para decidir qué es lo que se considera una conducta deseable, y este criterio no puede derivar de reglas de conducta como «no matar» o «no robar», porque, como hemos visto, no hay un acuerdo general sobre tales reglas.

Sin salirnos de los límites de nuestra propia época y nación, es fácil demostrar que las excepciones a las reglas recibidas se admitirían generalmente tras una reflexión. Tomemos en pri-

---

* Thugs, secta asesina de la India. *[N. del T.]*

** Dukhobor, miembro de una secta rusa creada en el siglo XVIII, que cree en la personificación del espíritu en diferentes personas a las que sigue como profetas y rechaza toda autoridad externa, ya sea eclesiástica o civil. *[N. del T.]*

mer lugar la prohibición de matar. Si el «asesinato» se define como «homicidio injustificado», se deduce tautológicamente que el asesinato es malo. Pero esto sólo traslada la discusión a la pregunta de cuándo es injustificable el homicidio. La mayoría de la gente piensa que el homicidio es justificable en la guerra y cuando es consecuencia de una condena después de un proceso legal, y se suele sostener que se tiene derecho a matar a un hombre en defensa propia, si no hay otro medio de defender la vida. Podría parecer que, en consecuencia, se tiene derecho a matar a un hombre en defensa de la propia mujer o de los hijos. Pero ¿y cuando hay que salvar a la esposa de un destino peor que la muerte?, ¿y cuando los hijos de otras personas están en peligro?, o ¿supongamos que uno se hubiera encontrado con Guy Fawkes * justo cuando iba a encender el mortal reguero de pólvora y que la única forma de detenerle hubiera sido dispararle en el acto? La mayoría de la gente habría encontrado justificado el dispararle. Pero supongamos que, cuando le vimos encendiendo fuego, no estuviéramos seguros de si pensaba hacer volar al rey, a los Lores y a los Comunes o sólo fumarse una pipa; ¿sería justificable haber pensado lo peor respecto a sus intenciones?

O veamos la prohibición del incesto. Supongamos que las bombas atómicas han reducido la población del mundo a un hermano y a una hermana, ¿deberían permitir que se extinguiera la raza humana? Desconozco la respuesta, pero no creo que pueda ser afirmativa si se basa meramente en que el incesto es malo.

Estos problemas casuísticos no tienen fin, y está claro que la única forma de dar una respuesta teóricamente posible es descubrir algún fin para el que la conducta sea útil, y juzgar que una conducta es «correcta» cuando está proyectada para producir este fin.

Así llegamos a «lo bueno» y «lo malo», más que a «lo correcto» y «lo incorrecto» como conceptos fundamentales de la ética. Desde este punto de vista, la conducta «correcta» es

* Guy Fawkes (1570-1606), conspirador inglés. No intervino en los preparativos de la Conjuración de la Pólvora, pero tuvo a su cargo la ejecución material del atentado. Descubierta la conjura (reinado de Jacobo I) fue detenido y ahorcado. *[N. del T.]*

aquella que es un medio para «lo bueno». Este punto de vista está asociado a los utilitaristas, que mantenían que la conducta «correcta» es la conducta «útil». Después afirmaban que la conducta es «útil» cuando proporciona la felicidad general o el placer, pero por el momento no voy a considerar esta nueva propuesta; sólo voy a considerar la proposición de que hay *alguna* intención en función de la cual se ha de definir la conducta «correcta».

Este punto de vista está vagamente presente en todo el desarrollo de las reglas éticas, incluso cuando no se reconoce de forma explícita. Los tabúes no pueden ser infringidos, porque si lo son las consecuencias serán desagradables. En el Sermón de la montaña, las Bienaventuranzas son reforzadas con argumentos utilitarios: «Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra» no presenta la mansedumbre como un fin en sí mismo. Se acepta en general que un buen gobernante buscará la felicidad de su pueblo. Y así sucesivamente.

Incluso cuando la ética se concibe como la obediencia a las reglas morales conocidas por la revelación, sigue siendo costumbre defender estas reglas con argumentos utilitarios. Si la *única* base de la moralidad son los decretos de Dios, igualmente podrían haber sido justo lo contrario de lo que son; la única razón que podría haber impedido la omisión de todos los «noes» del Decálogo es el capricho. Este punto de vista ha sido debidamente condenado por los teólogos. Es mucho más fácil creer que Dios ha prohibido el asesinato que creer que lo ha ordenado; quedan muy pocas sectas, como la de los *Thugs*, que piensen que el asesinato es una obligación religiosa. La razón real (aunque a veces inconsciente) de este sentimiento es que una comunidad que practique el asesinato es incómoda, y no puede llevar a cabo varios de los fines que la mayoría de nosotros creemos que son buenos. Los teólogos siempre han enseñado que los mandamientos de Dios son buenos, y que esto no es una mera tautología; de esto se deduce que la bondad es lógicamente independiente de los mandamientos de Dios. Dios no podría haber ordenado el asesinato, ya que tal mandamiento habría tenido horribles consecuencias.

Es interesante ver cómo santo Tomás de Aquino defiende las reglas recibidas de la moralidad cristiana por medio de consideraciones utilitarias. Por ejemplo: si el matrimonio no

fuera algo permanente, el padre no tomaría parte en la educación; pero los padres son útiles, por dos motivos, porque son más racionales que las madres, y porque tienen la fuerza física necesaria para el castigo; por tanto, el matrimonio deberá ser permanente. O, de nuevo: los hermanos y las hermanas no se deben casar, porque si el afecto entre hermano y hermana se une al de marido y mujer el total sería tan grande que conduciría a un exceso de pasión. No estoy examinando la validez de estos argumentos; sólo señalo que esto hace que se considere la virtud como un medio para obtener algo distinto de sí misma, que se puede llamar «el bien».

Los únicos moralistas que han intentado seriamente ser consecuentes al considerar la virtud como un fin en sí misma son los estoicos y Kant. Pero incluso ellos demostraron de varias formas que tenían otra ética además de aquella en la que creían explícitamente.

El emperador Marco Aurelio era un estoico ortodoxo, y con su talento filosófico creía que la virtud era la única cosa buena en sí misma; además enseñaba, junto con toda su escuela, que las mejores oportunidades de ser virtuoso se dan en la adversidad. Él no tuvo ocasión de temblar ante ningún tirano, pero seguía la filosofía del esclavo Epícteto, que había estado estrechamente sometido al poder injusto, e incluso (se decía) había sido mutilado como consecuencia de un cruel castigo. Epícteto enseñaba que la voluntad virtuosa es el único bien, y que los tiranos no te pueden obligar a ser malvado; no hay, por tanto, ninguna razón para temerles, sino todo lo contrario, ya que proporcionan la dicha de tener ocasiones de mostrar el valor y la fortaleza. Por consiguiente, Marco Aurelio debería haber sido un tirano cuando tuvo la oportunidad y haber proporcionado a sus súbditos la dicha de los dulces beneficios de la adversidad. Pero, en cambio, se preocupó de suministrar cereales a Roma, y pasó años agotadores luchando contra los bárbaros en las fronteras del Norte. Aunque, como filósofo, creía que la felicidad no tenía importancia, como emperador trabajó incesantemente para traer la felicidad a su imperio. Lógicamente esta conducta no era defendible, pero humanamente era muy digna de elogio.

Kant nunca dejó de proclamar su desprecio por el punto de vista según el cual lo bueno estriba en el placer, o en cualquier

otra cosa que no sea la virtud. Y la virtud consiste en actuar como manda la ley moral, *porque* eso es lo que la ley moral ordena. Una acción correcta realizada por cualquier otro motivo no puede ser considerada como virtuosa. Si eres amable con tu propio hermano porque le quieres, no tiene mérito, pero si apenas le puedes soportar y eres amable a pesar de todo, porque la ley moral dice que debes serlo, entonces eres el tipo de persona que Kant cree que se debe ser. Pero, a pesar de la completa inutilidad del placer, Kant cree que es injusto que el bueno sufra, y sólo por este motivo afirma que hay una vida futura en la que disfrutarémos de una felicidad eterna. Si realmente creyera lo que él piensa que cree, no vería el paraíso como un lugar donde los buenos son felices, sino como un lugar donde se tienen oportunidades interminables de hacer el bien a la gente que se desprecia.

La mayoría de los casos en los que parece existir la creencia de que ciertas acciones son correctas y otras incorrectas, independientemente de sus consecuencias, son atribuibles a los efectos de tabúes cuyas sanciones, o han sido olvidadas, o han llegado a parecer increíbles. Los argumentos en contra del control de natalidad se derivan algunas veces del destino de Onán *. Si aquellos que imitan su comportamiento tuvieran normalmente un destino parecido, como sin duda se creyó que ocurría durante algún tiempo, esto proporcionaría un argumento utilitario incontestable. Pero el horror que inspira un acto tabú, que se cree que provoca un castigo, sobrevive a menudo a la creencia en el castigo, y esto da origen a una regla que ya no se puede defender en términos utilitarios. Si a los niños que viven cerca de un cable de alta tensión se les enseña que no hay que tocarlo, seguirán con miedo de hacerlo aun cuando el cable ya no se utilice. Es un caso análogo al de los tabúes que una vez tuvieron una base aparentemente racional en creencias supersticiosas que hoy han desaparecido. Pero tales tabúes, en general, tienden a volverse ineficaces de forma gradual.

* Onan, hijo segundo de Judá. Casado con su cuñada en virtud del levirato, derramaba el semen en la vagina para evitar la descendencia, pues sabía que la prole no sería suya; Dios le castigó con la muerte. (Gén., 38, 8-10.) *[N. del T.]*

La consecuencia que saco es que nos acercaremos más a una ética que pueda conseguir un acuerdo general muy amplio si adoptamos «lo bueno» y «lo malo» como conceptos fundamentales, que si adoptamos «lo correcto» y «lo incorrecto». Es decir, diremos que ciertas cosas son «buenas» y otras «malas»; que las dos dependen de la intensidad, por ejemplo un dolor fuerte de cabeza es peor que uno suave; que la conducta «correcta» es aquella que, en la práctica, es más capaz de producir una mayor proporción de lo bueno sobre lo malo o una menor proporción de lo malo sobre lo bueno; que lo bueno y lo malo se consideran iguales cuando a un hombre le es indiferente experimentar ambos o ninguno de ellos; y que la suma total de la obligación moral se contiene en el precepto de que un hombre debe obrar correctamente en el sentido ya mencionado.

Si se acepta este punto de vista, el próximo paso será investigar qué es lo que entendemos por «bueno» y por «malo».

Capítulo IV

Lo bueno y lo malo

«Lo bueno» y «lo malo», lo «mejor» y lo «peor», son términos que pueden o no tener una definición literal, pero en cualquier caso, primero tienen que ser entendidos en apariencia. Empecemos con un intento de indicar su significado. Una cosa es «buena», según deseo utilizar el término, si tiene valor en sí misma y no sólo por sus efectos. Tomamos medicinas desagradables porque esperamos que tendrán efectos convenientes, pero un buen bebedor afectado de gota bebe vino viejo porque es bueno en sí mismo, a pesar de los posibles efectos desagradables. La medicina es útil pero no buena, el vino es bueno pero no útil. Cuando tenemos que elegir si un cierto estado de cosas debe subsistir o no, hay que tener en cuenta, por supuesto, sus efectos. Pero el estado de cosas, lo mismo que cada uno de sus efectos, tiene una cualidad intrínseca que nos inclina a escogerlo o a no escogerlo, según sea el caso. Es a esta cualidad intrínseca a lo que yo llamo «bueno» cuando tendemos a elegirla y «malo» cuando tendemos a rechazarla.

Los utilitaristas mantienen que el placer es lo único bueno y el dolor lo único malo. Esto se puede discutir, pero en cualquier caso el placer casi siempre es «bueno» y el dolor casi siempre es «malo», en el sentido en que deseo utilizar estas palabras. Un pequeño examen del placer y el dolor nos ayudará a subrayar la diferencia entre los fines y los medios, que es importante para este estudio.

Tenemos la costumbre de creer que algunos placeres son buenos y otros malos; creemos que el placer que proporciona un acto bondadoso es bueno, mientras que el que se deriva de la crueldad es malo. Pero al juzgar así estamos confundiendo los fines y los medios. El placer de la crueldad es malo como medio, porque implica dolor para la víctima, pero si pudiera existir sin esta correlación quizá no sería malo. Condenamos el placer del borracho a causa de su mujer y de su familia y por el dolor de cabeza de la mañana siguiente, pero suponiendo que hubiera una bebida alcohólica que fuera barata y no causara resaca, el placer sería bueno. La moralidad está tan relacionada con el medio que parece casi inmoral examinar algo solamente en relación con su valor intrínseco. Pero es obvio que no hay nada que tenga valor como medio a menos que aquello para lo que es un medio tenga valor por sí mismo. De esto se deduce que el valor intrínseco es lógicamente anterior al valor como medio.

La cuestión de los medios y los fines es de gran importancia ética. La diferencia entre un hombre civilizado y un salvaje, entre un adulto y un niño, entre un hombre y un animal, es en gran parte una diferencia en cuanto a la importancia que se concede a los medios y a los fines en la conducta. Un hombre civilizado se hace un seguro de vida, un salvaje no lo hace; un adulto se lava los dientes para evitar que se le estropeen, un niño no lo hace a no ser que se lo manden; los hombres trabajan en el campo para proveerse de alimento para el invierno, los animales no lo hacen. La previsión que implica hacer ahora cosas desagradables, con vista a las cosas agradables del futuro, es una de las características más importantes del desarrollo mental. Ya que prever es difícil y requiere un dominio del impulso, los moralistas hacen hincapié en su necesidad y ponen más énfasis en la virtud del sacrificio presente que en el placer de la recompensa posterior. Se debe hacer el bien porque es lo correcto, y no porque sea el medio de conseguir el paraíso. Se debe ahorrar porque toda la gente juiciosa lo hace y no porque te asegure una renta que te permitirá disfrutar de la vida; y así sucesivamente.

Pero es fácil llevar esta actitud mental demasiado lejos. Es patético ver a un hombre de negocios viejo y rico, que se ha convertido en dispéptico por el trabajo y las preocupaciones

de su juventud, por lo que sólo puede comer pan tostado y beber agua mientras que sus despreocupados invitados se dan un gran banquete. Las alegrías de la riqueza, que había previsto a través de largos y laboriosos años, se le escapan, y el único placer que le queda es el uso del poder financiero para obligar a sus hijos a someterse a su vez a un trabajo que sea igualmente monótono e inútil. La preocupación por los medios más que por los fines ha convertido al matrimonio, en la mayoría de los países civilizados y casi siempre, en una cuestión de negocios más que de atracción mutua. Donde predomina en su forma extrema, mata toda la alegría de vivir, todo el gozo artístico y la creatividad y todo el afecto espontáneo. A los avaros, cuya obsesión por el medio es patológica, se les considera generalmente locos, pero formas menores de la misma enfermedad pueden recibir una alabanza inmerecida. La vida se vuelve monótona y triste sin cierta conciencia de los fines; al final la necesidad de diversión encuentra una salida peor de la que de otro modo habría tenido: en la guerra, la crueldad, la intriga o cualquier otra actividad destructiva.

Consideremos por un momento el alcance que tiene esta preocupación por los medios en el sistema económico. Supongamos, para poner un ejemplo concreto, que estás relacionado con la fabricación de tractores. Si tu relación es como capitalista, la única finalidad que tienen los tractores es aumentar tu cuenta bancaria, que, si eres prudente, no gastas, sino que inviertes para aumentar más aún tu cuenta bancaria. Es irrelevante que los tractores aren bien, a no ser que quieras evitar que tu empresa adquiera una mala reputación. Pierpont Morgan el viejo compró todos los rifles confiscados durante la Guerra Civil Americana y los vendió como nuevos al ejército del Mississippi. Dedicó las ganancias de esta transacción y de otras similares a permitir que los franceses prolongaran una lucha sin esperanzas después de Sedán. Esta ética estaba tan generalizada que murió siendo universalmente respetado. De modo parecido, el fabricante que tiene la habilidad de hacer pasar tractores malos como buenos será más respetado que el hombre que confía en la excelencia de su producto y se contenta con una pequeña ganancia.

Si eres un empleado estarás obsesionado con el temor del desempleo y llegarás, por tanto, a considerar el trabajo como

un fin en sí mismo, no como un medio de producción. Cualquier aparato con el que se pueda fabricar un número dado de tractores con menos trabajo provocará tu hostilidad, ya que crea un riesgo de que pierdas tu medio de vida. En el Génesis el trabajo se representa como una maldición, a la que Adán, con su pecado, condenó a su descendecia, pero en el mundo moderno se ha llegado a convertir en una bendición cuya cantidad no se debe disminuir bajo ningún concepto.

Si eres un comprador de tractores estás casi igualmente apartado de los fines más remotos. Los tractores se utilizan para producir alimentos que permitan a los hombres trabajar para producir alimentos que a su vez permitan a los hombres trabajar... y así sucesivamente en una cadena interminable, en la que la intrusión de cualquier consideración de lo que es bueno en sí mismo será considerada como una frívola impertinencia por los economistas o administradores sensatos.

Esta preocupación por los medios no se reduce al reino de la producción industrial. Consideremos la enseñanza de las matemáticas. En las universidades, las matemáticas se enseñan principalmente a los hombres que van a enseñar matemáticas a hombres que van a enseñar matemáticas a... Algunas veces, es cierto, alguien escapa de esta rutina. Arquímedes usaba las matemáticas para matar romanos, Galileo para mejorar la artillería del gran duque de Toscana, los físicos modernos (que se han hecho más ambiciosos) para exterminar a la raza humana. Por este motivo es por lo que se dice al público en general que el estudio de las matemáticas merece el apoyo del Estado. Esta actitud utilitaria es, por lo visto, tan frecuente en la Rusia soviética como en cualquier otro lugar. Conocí hace unos veinte años a un profesor de matemáticas ruso que me dijo que una vez se había atrevido a sugerir a sus alumnos que las matemáticas no tienen que ser valoradas *sólo* por su capacidad de mejorar las máquinas, pero que esta observación, dijo, fue acogida por toda la clase con un desprecio compasivo, como si fuera un residuo persistente de la ideología burguesa.

Cuando escapamos de la contemplación exclusiva de los medios, el proceso económico, y el de la vida humana en general, toma un aspecto completamente diferente. Ya no preguntamos: ¿qué han producido los productores? y ¿qué es lo que el consumo ha permitido a los consumidores crear, a su

vez? En lugar de eso preguntamos: ¿Qué ha ocurrido en las vidas de los consumidores y los productores que les haga estar contentos de estar vivos?, ¿qué han sentido, sabido o hecho que pueda justificar un Creador benevolente y rechazar la herejía de un malvado demiurgo que creó el mundo por despecho? ¿Han experimentado la gloria del nuevo conocimiento? ¿Han conocido el amor y la amistad? ¿Se han regocijado con el sol, la primavera y el aroma de las flores? ¿Han sentido la alegría de vivir que las comunidades sencillas expresan en el baile y el canto? Una vez en Los Angeles me llevaron a ver la colonia mejicana: vagabundos óciosos, me dijeron, pero a mí me pareció que disfrutaban de lo que hace que la vida sea un don, y no una maldición como la que parecía caer sobre mis ansiosos y trabajadores anfitriones. Cuando traté de explicar este sentimiento, sin embargo, me encontré con una inexpresiva y total falta de comprensión.

Pero ya es hora de que ponga punto final a estas observaciones dircursivas y nos ciñamos más al problema que tenemos entre manos.

Está claro, creo, que si no tuviéramos deseos nunca habríamos pensado en la antítesis del bien y del mal. Sentimos dolor y deseamos que desaparezca, sentimos placer y deseamos prolongarlo. Nos fastidian las limitaciones a nuestra libertad, y nos alegramos cuando nuestros movimientos no son reprimidos. El alimento, la bebida y el amor, cuando faltan se desean con apasionada intensidad. Si fuéramos indiferentes a lo que nos ocurre no creeríamos en los dualismos de lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, lo loable y lo censurable, y no tendríamos ninguna dificultad en someternos a nuestro destino, cualquiera que fuese. En un mundo inanimado no habría nada bueno ni malo. Por consiguiente, la definición de «bueno» debe inducir al deseo. Sugiero que un acontecimiento es «bueno» cuando satisface el deseo o, más exactamente, que podemos definir lo «bueno» como la «satisfacción del deseo». Un acontecimiento es «mejor» que otro si satisface más deseos o un deseo más intenso. No pretendo que ésta sea la única definición posible de «bueno», sino sólo que sus consecuencias estarán más en consonancia con los sentimientos éticos de la mayoría de la humanidad que los de cualquier otra definición teóricamente defendible.

Cuando defino lo «bueno» como «satisfacción del deseo», la definición implica que la satisfacción del deseo de una persona es tan buena como la de cualquier otra persona, suponiendo que los dos deseos tengan igual intensidad. Se deduce que lo bueno no es idéntico a lo que la gente busca en la acción, porque en la acción cada hombre busca la satisfacción de sus propios deseos, que normalmente difieren de los de las otras personas. Cuando digo que cada hombre busca la satisfacción de sus propios deseos estoy expresando un tópico: todas nuestras acciones, excepto aquellas que son puramente reflejas, están inspiradas, necesariamente, por nuestros propios deseos. Esto no quiere decir que seamos totalmente egocéntricos en nuestras acciones, ya que no lo somos en nuestros deseos. La mayoría de la gente desea la felicidad de sus hijos, muchos la de sus amigos, algunos la de su país y unos pocos la de toda la humanidad. El seguro de vida nos muestra hasta qué punto los deseos de los hombres corrientes van más allá del alcance de sus propias vidas. Pero aunque mis deseos puedan ser desinteresados, deben ser míos para afectar a mis acciones.

Si se define «el bien» como «la satisfacción del deseo», podemos definir «mi bien» como «la satisfacción de mis deseos». De esto se deduce lógicamente que en la acción siempre busco mi bien. Mi bien es una parte del bien, pero no necesariamente la mayor parte que podría ser realizada por una persona en mi situación. Supongamos que soy un niño a quien se le han dado en secreto doce bombones, y tengo once compañeros a quienes no se les ha dado ninguno. Puedo tener unos deseos tan limitados que me coma los doce yo solo a escondidas, en cuyo caso cada uno me produce menos satisfacción que el anterior, y el último quizá no me produzca apenas ninguna. O puedo estar tan lleno de bondad que le dé uno a cada uno de mis compañeros. En ese caso, cada bombón produce tanta satisfacción como la que produjo el primero en el caso anterior, y la satisfacción total es mayor que en el otro caso. Por tanto, el chico generoso produce más bien que el que produce el chico egoísta. Esto ilustra cómo algunos deseos contribuyen más al bien general que otros.

Se puede decir que *deberíamos* buscar el bien general, y no sólo el nuestro propio. No lo niego, pero debo mantener que requiere una aclaración minuciosa antes de que adquiera un

significado definitivo. La palabra «deberíamos» puede ser sustituida por la palabra «correcto» y podemos considerar la siguiente afirmación: La conducta «correcta» es aquella que proporciona el bien general. Estoy dispuesto a aceptar esto como definición, pero para tener alguna importancia práctica debe ser completada con métodos que me induzcan a hacer lo que es correcto. No haré el acto correcto en ninguna circunstancia a menos que desee hacerlo, y por tanto, el problema está en cómo influir en mis deseos. El derecho penal puede producir una armonía parcial entre mi interés y el interés general. Puedo desear el elogio y temer la censura, lo que me llevará a actuar de un modo que sea aplaudido. Puedo haber adquirido una naturaleza generosa, por una sabia educación o una herencia afortunada, que me haga desear espontáneamente el bien de los demás. O puedo, como Kant, tener tendencia hacia la rectitud por sí misma. Todas estas son formas de inducirme a hacer lo que es bueno, pero todas actúan influyendo en mis deseos.

Si la humanidad estuviera de acuerdo en lo que es «correcto» podríamos adoptar «lo correcto» como el concepto fundamental de la ética y definir «lo bueno» como lo que se logra mediante una conducta correcta. Pero, como hemos visto, hay una amplia divergencia entre las diferentes comunidades sobre lo que consideran correcto o incorrecto. En general, especialmente en el caso de la moralidad tabú, esta divergencia se puede hallar tanto en una diferencia de creencias como en los efectos de las acciones, y hay mucha menos diversidad en cuanto a qué resultados de acciones se piensa que son deseables. Es este hecho lo que hace que sea mejor definir lo «correcto» en términos de «bueno» que al contrario.

Sin embargo, la afirmación de que es correcto perseguir el bien general, aunque pueda ser establecida como una definición nominal de la palabra «correcto», es algo más que esto, por lo menos en sus implicaciones. Significa o implica que las acciones que proporcionan el bien general son aquellas que serán alabadas por la comunidad, o por lo menos que se promueve el bien general si son alabadas. Significa o implica que va en interés de cada cual el que las acciones de cada uno de los demás sean de este tipo. Implica que hay un bien mayor, es decir, más satisfacción de deseo, en una comunidad, si la presión social, ya sea por medio de la ley o por medio del elo-

gio y la censura, se aplica para inducir hacia la acción correcta en el sentido anterior que si se aplica de cualquier otra forma. Por todas estas razones, la afirmación de que la conducta correcta es aquella que proporciona la satisfacción general del deseo tiene más importancia que la simplemente verbal.

Se puede hacer una objeción contra nuestra definición de lo «bueno» como «satisfacción del deseo» basándose en que algunos deseos son malos y su satisfacción es aún más perniciosa. El ejemplo más evidente es la crueldad. Supongamos que A desea que B sufra y logra satisfacer su deseo; ¿es bueno esto? Está claro que la situación no es buena, y nuestra definición no implica que lo sea. Los deseos de B no se satisfacen, y tampoco se satisfacen aquellos de la gente normal que no tiene rencor a B. La satisfacción de A es causa de insatisfacción para otros, y la mayoría de la gente desearía que no existiera el deseo que tiene A de que B sufra, a menos que B sea una persona que haya incurrido en el odio de la comunidad. Pero si uno pudiera imaginar la satisfacción de A de forma aislada, ¿seguiría ésta siendo mala? Supongamos, por ejemplo, que A fuese un lunático lleno de odio demente hacia B, y estuviera encerrado en un manicomio. Se podría pensar que es conveniente dejarle que creyera que B estaba sufriendo, y en conjunto la situación iría mejor si creyera esto que si cayera en paroxismos de rabia pensado en la prosperidad de B. Sólo en circunstancias tan excepcionales un deseo que va en contra del interés general puede satisfacerse aisladamente, pero cuando esto ocurre, la satisfacción proporciona su modesta cuota a la suma total del bien. No creo, por tanto, que haya ninguna razón para pensar que algunas satisfacciones son malas, si se consideran aisladamente, sin tener en cuenta sus concomitantes y las consecuencias.

Pero cuando los deseos se consideran como medios el asunto es bastante diferente. Algunas parejas de deseos son compatibles y otras incompatibles. Si un hombre y una mujer desean casarse, ambos pueden ser satisfechos, pero si dos hombres desean casarse con la misma mujer, uno, por lo menos, quedará frustrado. Si dos socios desean la prosperidad de su empresa, ambos pueden lograr este resultado, pero si dos rivales desean ser más rico uno que el otro, uno de los dos fracasará. Lo que vale para dos deseos vale igualmente para grupos

de deseos. Tomando un término de Leibniz, digo que un número de deseos son «composibles» cuando todos ellos se pueden satisfacer por el mismo estado de cosas; cuando no son composibles los llamo incompatibles. Cuando una nación está en guerra, los deseos de victoria de todos los ciudadanos son mutuamente composibles, pero son incompatibles con los deseos opuestos del enemigo. Los deseos de aquellos que se sienten benevolentes entre sí son composibles, pero aquellos que sienten una mala voluntad recíproca tienen deseos que son incompatibles.

Es obvio que puede haber una mayor satisfacción total del deseo cuando los deseos son composibles que cuando son incompatibles. Por tanto, según nuestra definición de lo bueno, los deseos composibles son preferibles como medios. Se puede decir entonces que el amor es preferible al odio, la cooperación a la competición, la paz a la guerra, etc. (Por supuesto que hay excepciones, sólo estoy enunciando lo que es más probable que sea cierto en la mayoría de los casos.) Esto nos lleva a una ética en la que los deseos pueden ser clasificados como correctos o incorrectos o, hablando en términos más amplios, como buenos y malos. Los deseos correctos serán aquellos que sean capaces de ser composibles con tantos deseos diferentes como sea posible. Los deseos incorrectos serán aquellos que sólo se puedan satisfacer frustrando otros deseos. Pero éste es un tema muy amplio y dejaré su desarrollo para un capítulo posterior.

Capítulo V

Bienes parciales y generales

En el capítulo anterior definimos lo bueno como la satisfacción del deseo. El bien general será la satisfacción total del deseo, sin importar quién lo disfrute. El bien de una parte de la humanidad será la satisfacción de los deseos de esa parte, y el bien de un individuo será la satisfacción de los deseos de ese individuo. Es obvio que varios bienes parciales pueden ser conflictivos: cuando dos hombres compiten en una elección presidencial, uno de ellos no podrá satisfacer su deseo, y lo mismo, aunque en menor grado, le ocurrirá al porcentaje del electorado que votó por él. Como muestra este ejemplo, es posible que los deseos de los individuos o de los grupos entren en conflicto sin que ninguna de las dos partes tenga la culpa. Los conflictos de deseo son un hecho esencial e ineludible de la vida humana. Uno de los propósitos fundamentales de la ley y la moralidad es mitigarlos, pero nunca pueden ser abolidos totalmente.

Hay varios sistemas de moralidad, que adoptan diferentes posturas con respecto al grupo cuyo bien debe buscar un individuo. Todos estos sistemas coexisten y muchos individuos apoyan unas veces uno, otras veces otro. Cada uno de ellos está personificado en máximas conocidas.

Cristo enseñó que un hombre debe perseguir el bien general. Este es el significado del precepto «amarás a tu prójimo

como a ti mismo», junto con la parábola explicativa del buen samaritano, que enseña cómo un miembro de un grupo normalmente considerado con hostilidad puede ser considerado un prójimo. La misma postura fue adoptada por los budistas y los estoicos *(humani nihil a me alienum puto)*.

Desde el surgimiento del nacionalismo, ha sido común sustituir el bien de toda la comunidad por el de la propia nación, como meta adecuada de los esfuerzos de un hombre virtuoso. Esta postura se expresa en máximas como «por el rey y la patria», «mi patria, para bien o para mal», «Deutschlan über alles» [1], etc. Conocí a algunos revolucionarios rusos durante la guerra ruso-japonesa que hacían este brindis: «por la derrota de las armas rusas»; me asombró mucho, aunque mi razón me hacía estar de acuerdo con ellos. Durante la última guerra a muchos patriotas británicos les costó aceptar a los alemanes antinazis que deseaban la derrota de Hitler. Hasta la inauguración de la Liga de las Naciones, se tenía como axioma que la política exterior de un país sólo se debía ocupar de sus propios intereses. Desde esa fecha, aunque la práctica ha permanecido inamovible, ha habido algunas modificaciones en la teoría. Cuando cantamos el himno nacional ya no nos atrevemos a proclamar con entusiasmo las líneas que desean el mal a los extranjeros:

> que se frustren sus viles estratagemas,
> se confundan sus políticos,
> y les hagan caer *.

Pero muchos de nosotros aún abrigamos los mismos sentimientos en nuestros corazones.

Algunos hombres brindan su lealtad no tanto a su patria, como a su color: blanco, negro, marrón, amarillo, según sea el caso. Me han contado que en Puerto Príncipe, en Haití, hay estatuas de Cristo y Satán: Cristo es negro y Satán es blanco.

---

[1] La primera de estas máximas expresa el noble idealismo de los británicos, la tercera muestra la depravación moral de los alemanes. Sin embargo, no hay diferencia entre ellas.

* Frustrate their knavish tricks,
Confound their politics,
And make them fall.

Esto es algo que choca a los hombres blancos, pero la costumbre contraria del arte cristiano, que se da en todas partes, les parece totalmente natural. Kipling proclamó la supremacía blanca con su doctrina de las «razas inferiores sin la ley». Los chinos creyeron en la supremacía amarilla hasta 1840 y los japoneses hasta 1945. Todas estas opiniones implicaban la creencia de que sólo el bien de una raza es importante.

Otro sector al que algunos mantienen que se debería limitar la lealtad es a la propia clase. El rey, en sus días prósperos, lo adoptaba como lema: «Dios y mi derecho»; en esa época, los súbditos no tenían derechos. Cuando la aristocracia gobernaba, lord John Manners expresó sus exigencias en estas líneas inmortales:

Dejemos que mueran las leyes, la cultura, el arte
y las costumbres,
Pero que Dios guarde a nuestra vieja nobleza.

Como defensor de los trabajadores, Marx respondió con este eslogan: «Proletarios del mundo, uníos.»

Los hay que aún van más lejos al limitar la lealtad. Confucio la redujo claramente a la familia; algunos teóricos, y multitud de hombres prácticos, la han reducido al yo, y han personificado su filosofía en el proverbio «la caridad empieza por uno mismo».

Cada una de estas doctrinas expresa parte de los deseos predominantes en grandes grupos de hombres, pues de otra forma no habrían alcanzado una popularidad tan extendida. Deseo examinar si hay algún argumento teórico en favor de cualquiera de ellas o en contra de cualquier otra.

Empecemos con el egoísmo, que para mí es la doctrina por la que cada hombre persigue (o debería) perseguir exclusivamente su propio interés. Para hacer que esta doctrina sea precisa, debemos definir en primer lugar qué entendemos por el «interés» de un hombre. La definición más precisa es la de la doctrina llamada «hedonismo psicológico», que afirma que cada hombre no sólo persigue sino que debe inevitablemente perseguir, única y exclusivamente, su propio placer. Esta doctrina fue defendida por los primeros utilitaristas. La conclusión era que, si la «virtud» consiste en perseguir el bien gene-

ral, la única forma de hacer que los hombres sean virtuosos es crear una armonía entre los intereses generales y los particulares, asegurándome de que el acto que me producirá a mí el máximo placer será también el que producirá el máximo placer a la comunidad. Si no hubiera un derecho penal robaría, pero el miedo a la cárcel me hace ser honrado. Si me gusta ser alabado y no me gusta ser censurado, los sentimientos morales de mis prójimos tiene un efecto parecido al del derecho penal. Creer en recompensas y castigos eternos en la vida venidera debe ser, si se hace un cálculo racional, una salvaguardia de la virtud todavía más eficaz.

Pero no es cierto que los hombres deseen sólo su propio placer. Hay una confusión que surge del hecho de que, se desee lo que se desee, se obtendrá placer al lograr el objeto, pero en la mayoría de los casos el deseo es la fuente de placer, mientras que el hedonismo psicológico supone que el placer anticipado es la causa del deseo. Esto se ve sobre todo en los deseos más simples, como el hambre. El hombre hambriento desea comida, mientras que el gastrónomo bien alimentado desea el placer que la comida le proporciona. El deseo de comida es uno de los que compartimos con los animales, mientras que el deseo del placer de la buena comida es un producto sofisticado de la cocina, la memoria y la imaginación.

Además, el placer que se obtiene al lograr un objeto deseado consta en general de dos partes: una, la del logro, y la otra, que pertenece al objeto en sí mismo. Si se recorre la ciudad en busca de naranjas, y por fin se consiguen algunas, no sólo se obtiene el placer que las naranjas habrían proporcionado si se hubieran conseguido sin esfuerzo, sino también el placer del éxito. Sólo este último está *siempre* presente cuando se satisface un deseo; el primero puede, en algunas ocasiones, estar ausente.

El hedonista psicológico está, por tanto, equivocado al suponer que lo que deseamos es siempre el placer, pero se equivoca también con respecto a otro punto que es para nosotros mucho más importante aún.

Lo que un hombre desea no tiene por qué ser una experiencia propia, o una serie de experiencias, o cualquier cosa que se realice en su propia vida. No es sólo posible, sino normal, tener objetos de deseo que están más allá de nuestras propias vi-

das. El ejemplo más corriente es el sentimiento paternal. Un gran porcentaje de la humanidad, probablemente una mayoría, desea que sus hijos prosperen una vez que ellos mueran. Lo mismo ocurre con las esposas, y con algunas mujeres que no lo son. Cuando Carlos II iba a morir esperaba que no dejaran morir de hambre a Nell Gwyn *. El hombre cuyos deseos están limitados al círculo de su propia experiencia encontrará, al hacerse más viejo y tener un futuro cada vez más reducido, que la vida se vuelve cada vez más estrecha y menos interesante, hasta que no quede nada más que sentarse junto al fuego y calentarse. En cambio, el hombre cuyos deseos tienen un gran alcance, más allá de su propia vida, puede conservar hasta el final el entusiasmo de sus primeros años. El Sócrates platónico, mientras se estaba muriendo, estaba tan ansioso como siempre de proclamar lo que consideraba la verdadera filosofía. Algunos hombres desean no sólo el bienestar de su familia y sus amigos, sino el de su nación, e incluso el de toda la humanidad. En cierta medida esto es normal; hay pocos hombres cuyas últimas horas de vida no fueran más tristes si pudieran saber que al cabo de unos años las bombas atómicas iban a extinguir la vida humana.

Lo que es cierto en el hedonismo psicológico es que *mis* deseos determinan inevitablemente *mi* comportamiento. Lo que es falso es 1) que mis deseos siempre buscan mi placer, y 2) que mis deseos se limitan a lo que me va a suceder a mí. No todos los deseos son egoístas, y la creencia de que lo son ha creado dificultades innecesarias a la Ética. No hay límite en el alcance de lo que puede desear un hombre, aunque un deseo no influirá en la acción a menos que se haya pensado que hay algún medio de lograrlo. Se puede desear que Aníbal hubiera ganado la Segunda Guerra Púnica, o esperar que haya vida en algunas de las nebulosas más remotas, pero no se puede hacer nada para conseguirlo y, por tanto, tales deseos no tienen una importancia práctica.

Los deseos que no son egocéntricos son, casi probablemente, deseos tan egoístas como para entrar en conflicto con los de los otros. Supongamos, por ejemplo —algo que no es ni mucho menos inverosímil— que una parte de la humanidad

* Amante del rey Carlos II. *[N. del T.]*

desea que todo el mundo sea comunista, mientras que otra parte desea que todo el mundo sea católico. Si, en tal caso, queremos que haya cualquier otro método que no sea un prueba de fuerza, sólo podrá ser encontrado otro deseo en el que los dos grupos estén de acuerdo, digamos que el deseo de evitar la guerra. Si no hay tal deseo común, la cooperación es imposible, y ningún grupo puede elevarse de su propio bien a una concepción del bien general que ambas partes puedan aceptar. Este problema no es puramente teórico, es un problema de cuya solución depende la posibilidad de eliminar la guerra y establecer un gobierno internacional. Pero si queremos examinarlo sin apasionamiento, será prudente enunciarlo de la forma más teórica y abstracta que sea posible, que es lo que voy a hacer ahora con mi mejor voluntad.

Cuando los deseos de un hombre se limitan en lo fundamental, aunque quizá no completamente, a los intereses de algún grupo, como su propia nación, raza, clase o sexo, hay tres actitudes éticas diferentes que puede adoptar. Primera: puede decir que los intereses de la humanidad son, a largo plazo, idénticos a los de su grupo, aunque los miembros de los otros grupos, con su ciego egoísmo, son incapaces de verlo. Segunda: puede decir que sólo su grupo cuenta en el terreno de los fines, y que al resto hay que considerarlos como meros medios con los que satisfacer los intereses de su propio grupo. Tercera: puede sostener que, mientras *él* sólo debe tener en cuenta los intereses del grupo A, al que pertenece, un hombre que pertenezca al grupo B debe igualmente tener en cuenta sólo los intereses del grupo B. Cada una de estas posturas tiene importantes partidarios, y cada una merece ser tenida en cuenta.

La primera postura, que puede ser llamada la del imperialismo ilustrado, presupone una doctrina por la que algunos estados de la sociedad son mejores que otros, incluso aunque haya gran parte de la humanidad que no lo crea. Los que adoptan esa postura dirán que es mejor ser civilizado que salvaje, o cristiano que pagano, o monógamo que polígamo, o trabajador que perezoso, o cualquier otra cosa. Los griegos consideraban que su modo de vida era mejor que el de los bárbaros, y después de Alejandro esta creencia adoptó forma imperialista. Antíoco se esforzó en vano por hacer que los judíos comieran cerdo y practicaran el atletismo, pero en general, en todo el

Cercano Oriente, el modo griego de vida se impuso a las poblaciones conquistadas, por lo menos en las ciudades. Los romanos heredaron esta perspectiva helenística en su triunfante civilización del Occidente. Más tarde, los cristianos y los mahometanos adoptaron una postura similar sobre la importancia de sus religiones respectivas. Los británicos en la India se veían a sí mismos como una fuerza civilizadora indudable: Macaulay * no dudaba de que teníamos la benéfica misión de llevar nuestra literatura, nuestra ley y nuestra filosofía para ayudar a la atrasada nación de la que la providencia nos había hecho responsables.

La justificación teórica más elaborada para las teorías de este tipo se encuentra en Hegel y Marx. En Hegel hay un espíritu del mundo o un conductor del mundo que preside el desarrollo de la civilización y que utiliza sucesivamente a diferentes naciones como instrumento. En una época dividió sus atenciones entre Mesopotamia y las riberas del Nilo. Después emigró a Grecia, a Roma y, durante los últimos 1400 años, a Alemania. En fecha no especificada pero lejana cruzará el Atlántico y se instalará en los Estados Unidos. En cada periodo, la nación que es por el momento el vehículo del espíritu del mundo tiene una justificación de su imperialismo, y tendrá éxito en sus empresas hasta que su época acabe. Las naciones que se le resisten, como Cartago resistió a Roma, están ciegas ante su puesto de subordinadas en el esquema cósmico, y están condenadas a una derrota inevitable.

Marx adoptó esta filosofía de la historia, con sólo dos pequeñas modificaciones. Cambió el nombre de conductor del mundo por el de «materialismo dialéctico», y sustituyó las naciones por las clases. En una época la aristocracia feudal fue el vehículo del progreso, durante la Revolución francesa este papel pasó a la burguesía, en la Revolución Comunista (que resultó no ser la de 1848) pasó al proletariado. Al haber tenido lugar ahora la Revolución Comunista en Rusia, el imperialismo ruso se ha justificado igualmente, según los principios marxistas y hegelianos.

---

* Macaulay, Thomas (1800-1859), político, ensayista e historiador inglés. Miembro del partido *whig* en el Parlamento. Miembro del Consejo Superior de la India. *[N. del T.]*

Llego ahora al segundo tipo de teoría, según la cual «el bien» es algo limitado a un cierto grupo, y el resto de la humanidad se considera que son obstáculos que han de ser barridos, o medios que han de ser utilizados para mayor provecho de aquellos que son los únicos importantes como fines. La mayoría de la gente, bastante irreflexivamente, adopta esta actitud con los animales: los leones y los tigres son obstáculos, las ovejas y las vacas son medios útiles, pero no pensamos seriamente en el bienestar de ninguno de ellos, ni en un caso ni en otro, como parte del bien general a que debería tender todo hombre de Estado prudente. Es verdad que en los tiempos modernos los humanitarios han protestado, con cierto éxito, contra la crueldad hacia los animales, pero la caza del zorro continúa. Además la Iglesia siempre ha enseñado, y aún enseña, que el hombre no tiene obligaciones para con los animales inferiores. Sobre esta base, el Papa Pío IX consideró que la Sociedad para la prevención de la crueldad con los animales era éticamente herética y prohibió el establecimiento de una sucursal en Roma. A pesar de los humanitarios, aún podemos decir que la mayoría de la gente, en casi todos los países, considera a los animales meramente como medios o como obstáculos.

En cuanto se trata de seres humanos, la religión, muy especialmente la religión cristiana, rechaza totalmente esta postura. En la teoría cristiana, un hombre no tiene derecho a matar a uno de sus esclavos, o a forzar a una esclava al concubinato, o a deshacer los matrimonios de esclavos; en los asuntos religiosos, todos los hombres son iguales. Pero aunque esta es la doctrina oficial, no ha sido ni mucho menos la práctica en la mayor parte de los países cristianos y en casi todas las épocas. Allí donde ha existido la esclavitud, los mencionados derechos teóricos de los esclavos no han sido tenidos en cuenta ni por los individuos ni por los tribunales de justicia. En otro tiempo, en América del Norte la mayoría de los hombres blancos consideraban que los negros eran útiles y los indios una molestia, pero en ningún caso pensaron que el bien de los indios o de los negros tuviera ninguna relación con lo que el hombre blanco pudiera hacer. Esta actitud se ha suavizado mucho durante los últimos cien años, pero queda aún mucho más de lo que generalmente se admite.

El mismo tipo de cosas hay que decir sobre el trabajo de los niños en los primeros tiempos de la industrialización británica, sobre los trabajos forzados y sobre los campos de concentración en Alemania y en Rusia, y sobre el trato de los nazis a los judíos.

El mejor exponente teórico de esta ética en los tiempos modernos ha sido Nietzsche. Sostenía que hay ciertos grandes hombres o héroes, cuyos pensamientos y emociones son importantes, pero que a la masa de la humanidad hay que considerarla solamente como medios u obstáculos para el florecimiento de los pocos superiores. La Revolución Francesa, dice, estaba justificada porque produjo a Napoleón. Hay dificultad en dar precisión a esta doctrina, ya que no existe una definición precisa del «héroe»; en la práctica, es sólo alguien a quien Nietzsche admira. Es mucho más fácil dar precisión a la doctrina en sus formas más populares, como el hombre contra la mujer, los hombres blancos contra los hombres de color, los capitalistas contra los asalariados, los gentiles contra los judíos, etc. Pero, en teoría, la doctrina de Nietzsche podría hacerse precisa; se podría decir, por ejemplo, que los únicos hombres que «cuentan» son aquellos con un coeficiente de inteligencia igual o superior a 180. Es de esperar que los hombres con un coeficiente intelectual de 179 desearían que la doctrina se modificara ligeramente, pero quizá un gobierno de super-inteligentes encontraría formas de tratar con ellos.

La tercera teoría, de las arriba expuestas, es que la obligación de cada hombre se reduce a su propio grupo; por tanto, mientras A debería tener en cuenta sólo a una parte de la humanidad, B, que pertenece a esta parte, deberá sólo tener en cuenta a otra. Esta opinión ha tenido pocos partidarios entre los escritores teóricos sobre ética, pero es ampliamente aceptada en la práctica. Gran cantidad de gente ha pensado que la obligación para con el propio país debe anular la obligación hacia la humanidad. Si el capitán de un submarino alemán hubiera permitido que su nave cayera en manos de los británicos porque desaprobaba a los nazis, pocos oficiales de la marina británica habrían aprobado la acción a pesar de lo contentos que pudieran estar porque esto hubiera sucedido. En China, hasta hace poco, había una actitud parecida sobre la obligación con la propia familia; se decía que era más perentoria que

la obligación hacia el Estado, y que justificaba acciones claramente contrarias al interés público. En cierta medida la mayoría de la gente mostraría simpatía hacia esta postura; deberíamos juzgar con indulgencia a un hombre que hubiera obedecido las órdenes de los nazis por temor a que pudieran torturar a sus hijos.

En lo que respecta a la teoría, este punto de vista exige una separación entre lo «correcto» y el «bien». Sea cual sea la definición del «bien», la conducta «correcta» ya no será la que es probable que produzca el máximo bien en general, sino la que es probable que produzca el máximo bien en un cierto grupo al que pertenece el agente. Las consecuencias éticas serán diferentes según el tipo de grupo que se elija, por ejemplo, la familia, la nación, la clase o el credo. No existe una buena razón para elegir un modo de dividir a la humanidad en grupos que sea mejor que otro. Tampoco es fácil inventar una razón convincente para ignorar el bien de la gente que está fuera del propio grupo y conceder una libertad recíproca por su parte. Porque esta teoría no sostiene, como nuestras teorías primera y segunda, que nuestro propio grupo es superior al de los otros; es una teoría «bien educada», aunque sus consecuencias en la práctica son exactamente las mismas que si no lo fuera. En conjunto, es menos verosímil que las otras dos, y dudo de que se sostenga con igual sinceridad fuera de las filas de los oficiales de las fuerzas armadas de los países civilizados.

Las teorías que hemos examinado están entre aquellas que niegan, o parecen negar, que la conducta correcta sea la que con más probabilidad promueve el bien general. La primera, la que llamamos del imperialismo ilustrado, no lo niega realmente; dice que, cuando se toma en cuenta el futuro, hay un grupo (al que, por suerte, pertenece la persona que proclama la teoría) cuyos deseos, una vez satisfechos, traerán más satisfacción a las generaciones futuras que las de cualquier otro grupo. Esta doctrina, cuando de hecho es cierta, justifica que sus seguidores consideren que, al seguir sus propios fines, están persiguiendo el bien general. Sobre esta base se puede justificar la conquista de Oriente por Alejandro y la conquista de la Galia por César; quizá también la expulsión de los indios por el hombre blanco de la mayoría de los territorios de los Estados Unidos. En este caso, es una cuestión de

hechos, no de teoría. Y ya que lo que nos preocupa es la teoría, no tenemos nada más que añadir sobre este tema.

La segunda teoría, que podemos llamar la del superhombre, es susceptible de una explicación parecida. Se puede decir que, como los deseos, los placeres y las penas del superhombre son muchísimo más intensos que los de la gente corriente, contribuyen más al total que los de los millones de «chapuceros y torpes», como los llama Nietzsche. Pero esta afirmación no es muy verosímil. Shakespeare dice:

> El pobre escarabajo al que pisamos
> en su cuerpo sufre un dolor tan grande
> como el del gigante cuando muere *.

Sin ir tan lejos, no podemos mantener dignamente que las penas y alegrías de Napoleón excedían a la suma de todas las alegrías y penas de los millones de personas que vivieron durante la Revolución Francesa o perecieron mientras se estaba desarrollando. Pero si no mantenemos algo parecido, nos enfrentamos con la imposibilidad lógica de definir la clase de los superhombres. En la práctica, la vanidad y el engreimiento proporcionan la definición: Soy, por supuesto, un superhombre, y debo admitir a unas cuantas personas de mérito parecido para dar al grupo una oportunidad de sobrevivir a la indignación y al ridículo del resto. Pero esto no es una teoría, es simplemente un mito generado por la megalomanía.

La tercera teoría, según la cual cada hombre debería ocuparse sólo de él mismo junto con su propio grupo, tiene cierto grado de sabiduría práctica. Puedo probablemente hacer más por mi propia familia que por alguna familia de África Central, y, por tanto, la señora Jellaby estaba equivocada. Pero a medida que el mundo se interrelaciona más, el alcance de tales consideraciones se hace más y más limitado. Cuando la provisión de alimento en el mundo es inadecuada, si estoy entre las personas que se niegan a considerar las necesidades de otros países, estoy ayudando a condenar a una muerte lenta y dolo-

* The poor beetle that we tread upon
In corporal sufferance feels a pang as great
As when a giant dies.

rosa a millones de seres. La doctrina no es lógicamente respetable excepto en la forma más extrema del egoísmo, y en esta forma, como vimos al principio del capítulo, no pertenece a la naturaleza humana.

Concluyo, pues, que hasta ahora no hemos encontrado un bien parcial definible que sea racional para sustituir al bien general como fin correcto de la acción. Pero esto plantea la cuestión de la obligación moral, que será considerada en el capítulo siguiente.

Capítulo VI

La obligación moral

En este capítulo deseo estudiar el concepto implícito cuando digo: «*deberías* hacer tal o cual», o «tengo una *obligación moral* de hacer tal o cual», o «tal o cual acto es *moralmente correcto*». Hasta ahora me he conformado con decir que el acto «correcto» es el que con más probabilidad produce el bien general, pero esto, aunque creo que es verdad, puede no ser una definición, sino una propuesta muy discutible. Si preguntas «¿qué debería hacer?» y respondo «deberías hacer lo que con más probabilidad produzca el bien general», no te estoy diciendo el *significado* de tu pregunta, que crees que ya conoces. Tu situación es análoga a la de un niño que pregunta «¿con qué se hace el pan?» y se le dice «el pan está hecho de harina». El niño ya está familiarizado con el pan, y no está pidiendo una definición verbal de la palabra «pan»; la respuesta, por tanto, aumenta su conocimiento culinario más que el lingüístico. Así ocurre si digo que se debería aspirar al bien general; esta afirmación, falsa o verdadera, es una propuesta ética, no una proposición verbal tal y como tenemos derecho a esperar del diccionario.

Hay, de hecho, una serie de sistemas éticos que difieren sobre lo que debo hacer. Un hombre puede decir: deberías obedecer la voluntad de Dios. Otro puede decir: deberías aspirar al máximo placer para la humanidad. Sin embargo, otro puede decir: deberías buscar la propia realización, o la gloria,

o la victoria de tu país. Pero aunque toda esta gente dé respuestas diferentes a lo que yo debería hacer, todos ellos dan el mismo significado a la palabra «deberías», porque si no fuera así su desacuerdo sería sólo en lo que a las palabras se refiere, y tendría poca importancia práctica. En este significado común que subyace en los desacuerdos éticos el que pretendo examinar.

Muchos escritores de ética mantienen que «debería» es un concepto último y no analizable, del que no se puede dar una definición verbal. Es decir, él, o un equivalente, debe formar parte del vocabulario mínimo [1] de la ética; quizá puede ser incluso el único término ético indefinible. Otros escritores han ofrecido varias definiciones. Finalmente, se podría decir que no existe tal concepto, que «deberías hacer esto» tiene que ser interpretado como «apruebo que hagas esto» (donde la aprobación es una emoción específica), y que la pretensión de objetividad de mi afirmación es un esfuerzo fraudulento por dar autoridad legislativa a mis propios deseos. ¿Hay algún modo de decidir entre estas dos posturas diferentes?

Algunos podrían mantener que *la obediencia* es lo esencial en el concepto de obligación moral. Esta postura ya no merece tanta aprobación como mereció en tiempos pasados, cuando se consideraba que era incuestionable el que los niños debían obedecer a sus padres, las esposas debían obedecer a sus maridos, los súbditos a su rey, y el rey debía obedecer la voluntad de Dios. Pero como ya hemos visto, es herético, y mucho, sostener que lo correcto y lo incorrecto lo *establecen* los decretos de Dios, ya que en ese caso podría haber sido justo lo contrario de lo que es. Es siempre correcto obedecer los decretos de Dios porque Dios siempre manda lo que es correcto, no porque sería correcto lo contrario si Él lo mandara. Cuando decimos que los decretos de Dios son correctos no estamos proclamando una mera tautología. No podemos, por tanto, *definir* «lo correcto» como «la obediencia al mandato de Dios», incluso aunque podamos sostener que la obediencia al mandato de Dios es siempre correcta. La obediencia a cualquier mandato humano, probablemente, no es correcta siempre: los reyes, los maridos y los padres pueden en ocasiones mandar lo que es malo. Por este motivo, parece imposible definir la obli-

[1] Para el vocabulario mínimo véase *Human Knowledge*, 4.ª parte, capítulo II. [Vers. esp. *El conocimiento humano*, Madrid, Taurus, 1968.]

gación moral en términos de obediencia, incluso aunque toda la teología tradicional lo acepte como válido.

Existen objeciones similares para definir el «debería» en términos de aprobación. Experimentamos emociones de aprobación o desaprobación que a menudo son muy fuertes, y cuando desaprobamos decimos: «no debería haber hecho eso». Si todos los hombres coincidieran en lo que debe ser aprobado y desaprobado, posiblemente podríamos usar esos sentimientos para definir la obligación moral. Pero, como ya hemos visto, las diferentes épocas y las diferentes regiones difieren profundamente en lo que aprueban o desaprueban, e incluso en un país, en una misma época, hay desacuerdos, por ejemplo entre los que practican la vivisección y los que no la practican, y entre los objetores de conciencia y el resto de la población. De modo que, si queremos usar la aprobación para definir la obligación moral, tendremos que decidir la aprobación *de quién*. Se me ocurren tres posibles respuestas: la primera, la de la autoridad constituida; la segunda, la de mi conciencia; la tercera, la de la conciencia del agente. La autoridad constituida no valdrá, ya que es posible que ordene algo incorrecto. Mi conciencia tampoco será válida, porque está claro que no tengo derecho a declararme a mí mismo un dictador moral. Sólo me falta examinar la tercera postura, la de que un hombre debería hacer lo que apruebe su propia conciencia.

Según esta teoría, hay un par de emociones contrarias que pueden ser llamadas «aprobación moral y «desaprobación moral» respectivamente. Cuando un hombre, ante un acto pensado, siente la primera, actuará correctamente si lo ejecuta, y si siente la segunda actuará incorrectamente. O podemos tomar la postura más enfática, en la que una voz interna dice «haz esto» o «no hagas esto», siempre que el agente decida escucharlo. El *daimon* en que confiaba Sócrates era de este tipo, excepto que sólo le daba órdenes negativas: le prohibía las acciones incorrectas, pero no le imponía las correctas. No hay una diferencia importante entre las dos formas de teoría, que consideran que «la aprobación» es una emoción o que es una voz interna. Hablaré de la primera, pero se pueden aplicar las mismas consideraciones para la segunda.

Se debe observar, para empezar, que las diferencias entre las conciencias de los diferentes hombres no proporcionan ar-

gumentos contra esta teoría. Tanto el cuáquero como el cazador de cabezas actúan bien al seguir su propia conciencia, el cuáquero al no matar cuando el gobierno le dice que debe hacerlo, y el cazador de cabezas al matar cuando el gobierno le dice que no lo haga. La teoría no necesita de un «bien» objetivo que la acción correcta deba tender a realizar, ya que la acción «correcta» se define, no por sus efectos, sino por sus causas, que deben ser la voz de la conciencia.

Aunque, según esta teoría, un hombre siempre actúa correctamente al obedecer su conciencia, no hay ninguna razón por la que otro hombre no deba desear que su conciencia le diga algo diferente. La conciencia de A le puede urgir a tratar de alterar los dictados de la conciencia de B, por ejemplo, si A es el administrador europeo de un distrito de caníbales y B es un caníbal. En tales circunstancias las conciencias se alteran con facilidad, como se deduce del hecho de que el canibalismo está casi extinguido. Pero tales cambios, si nuestra teoría actual es correcta, deben ser completamente realizados por medios no racionales, ya que no se concibe ningún argumento válido para demostrar que un tipo de conciencia es moralmente superior a otra. Es inútil probar a un hombre que un acto que él considera correcto tendrá consecuencias desagradables, porque podrá decir: «¿Y eso qué? La moralidad no tiene nada que ver con el placer.» Por supuesto, si aduce algún argumento, siempre podrás exponer un argumento en contra; si, por ejemplo, él se refiere a las Escrituras, siempre podrás probar que el pasaje en cuestión ha sido mal traducido. Pero en tanto se abstenga de dar cualquier razón más allá de su propia conciencia, es lógicamente inexpugnable.

No creo que esta teoría se pueda refutar, en el sentido de que se demuestre que implica algún absurdo lógico, pero creo que se puede probar que tiene consecuencias que casi nadie aceptaría. La más paradójica, con mucho, de estas consecuencias es que no puede haber una razón ética para preferir la conciencia de un hombre a la de otro. Puede haber, por supuesto, razones no éticas: si soy un mendigo, preferiré una conciencia que imponga la caridad a una que sostenga que es malo fomentar la ociosidad, y si soy un hombre de Estado preferiré un oponente cuya conciencia apruebe el compromiso a uno que vea cada cuestión como un asunto de principio.

Pero no puedo decir que el tipo de hombre que prefiero es un hombre mejor, porque cada hombre que sigue su conciencia es moralmente perfecto. No puedo decir que la conciencia de un hombre civilizado y humanitario sea mejor que la de un salvaje cuya vida se reduce a la caza y a la guerra. No puedo admitir que la conciencia de un hombre empeore cuando se embota debido a una forma de obrar persistentemente mala, de modo que al final ya no proteste por sus pecados habituales. La sorprendente consecuencia sería que el pecado continuo hace que la virtud sea más fácil, ya que disminuye el número de cosas que la conciencia prohíbe. Todas estas paradojas se dan si la conciencia de cada hombre es el árbitro último de lo que para él es correcto.

Consideremos por un momento cuáles son las causas que de hecho determinan las opiniones del hombre sobre lo que es correcto. La más importante, en la gran mayoría de los casos, es la educación moral durante la infancia, que consiste, principalmente, en expresiones de desaprobación, de vez en cuando intercaladas con otras de aprobación. La desaprobación puede ser meramente verbal, o puede acarrear un castigo definido. En ambos casos, el niño concluye que la conducta de cierto tipo es censurable por los padres con toda seguridad, por los vecinos probablemente y por Dios si el niño ha recibido una educación religiosa. La asociación con la censura puede desaparecer en la vida adulta, y entonces permanece sólo un sentimiento desagradable relacionado con los actos de ese tipo. Este sentimiento desagradable puede aparecer como una emoción de desaprobación. Por supuesto, la educación moral de este tipo no está limitada a la infancia; los chicos y los jóvenes adquieren con facilidad los sentimientos morales de su medio social, cualesquiera que sean esos sentimientos. El niño que ha aprendido en casa que es malo jurar pierde esta creencia con facilidad cuando descubre que los compañeros de colegio que más admira no paran de blasfemar.

No creo, sin embargo, que la conciencia pueda ser *totalmente* reducida al efecto, consciente o inconsciente, de la alabanza o la censura que un hombre ha experimentado. Hay pioneros morales que se niegan a censurar algo que habitualmente se censura, o a alabar algo habitualmente censurado. El elogio y la censura, en sí mismos, no han salido de la nada,

sino que se han producido a partir de sentimientos morales, o en cualquier caso de sentimientos parte de los cuales son morales.

Consideremos el mayor elogio, la fama. Los hombres se hacen famosos de muchas formas distintas, y la forma más corriente es estar en posesión de alguna rara habilidad. Shakespeare, Napoleón, las estrellas de cine y los grandes atletas pueden hacer cosas que a otra gente les gustaría hacer pero no pueden. Para los rivales es un motivo de envidia, pero para aquellos que son demasiado humildes para llegar a ser rivales es un motivo de admiración: Huygens y Leibniz estaban encantados con el rumor de que Newton se había vuelto loco, pero Pope, que no aspiraba a ser una eminencia científica, podía elogiar a Newton sinceramente hasta el límite de sus merecimientos. La alabanza a la habilidad no es, sin embargo, una alabanza moral. Aunque Sócrates pensaba de otra forma, los moralistas modernos sostienen que no hace falta habilidad ni conocimiento para realizar una acción virtuosa, una postura que se sugiere en el Nuevo Testamento. Hay, sin embargo, hombres y mujeres que son oficialmente famosos por su virtud: los santos. Es cierto que un santo debe tener otros méritos además de los morales; debe, por ejemplo, realizar milagros después de muerto. Pero para nuestros propósitos debemos ignorar esos otros méritos; el resto mostrará lo que el consenso de la humanidad occidental ha sostenido que era la mayor prueba de virtud preeminente.

Limitando nuestra atención a los santos más famosos (porque, algunos, como el excelente san Gubby, tienen sólo fama local), vemos que una gran parte de ellos debe su posición a sus actividades para extender la fe. Algunos lo han hecho con sus escritos, como los Evangelistas, san Agustín y santo Tomás de Aquino; otros lo han hecho como misioneros, como santo Tomás el Apóstol, san Bonifacio y san Francisco Javier; un tercer grupo, como el rey Luis IX, se distinguieron en la guerra contra los infieles; otros fueron notables como organizadores de la persecución, como san Cirilo y santo Domingo. Por encima de ellos está el noble ejército de los mártires, hombres que morían antes que renunciar a la fe católica, porque morir en nombre de cualquier otra fe no tiene ningún mérito para la víctima. Es posible lograr la santidad por me-

dio de una bondad notable, como por ejemplo dando limosnas, pero generalmente esto solo no conduce a una gran fama.

Parecerá que las cualidades morales que más se admiran son el valor y el sacrificio personal en nombre del propio grupo. Algunos hombres admiran estas cualidades donde quiera que se den, otros sólo las admiran cuando las poseen miembros de su propia colectividad. La Inquisición no admiró el valor de los mártires haréticos que condenó, sino que consideró que su cabezonería estaba inspirada por el demonio. En la guerra, algunos hombres admiran el valor del enemigo, otros no. Hay una regla generalizada sobre la alabanza: que se otorga a aquellos que han sacrificado sus propios intereses (o lo que parecía tal) al interés de los otros. El deseo de alabanza y el temor a la censura pueden ser tan grandes que pesen más que todas las demás consideraciones: «La muerte antes que el deshonor» se considera un sentimiento atractivo, pero no es, estrictamente hablando, generoso. El mismo tipo de cosas actúa de formas menos dramáticas: si tuviera la tentación de tratar de estafar a la compañía de ferrocarril viajando sin billete, el temor a la vergüenza en caso de ser descubierto sería un impedimento mucho más fuerte que la multa legal. De esta forma la alabanza y la censura suplen al derecho penal, haciendo que los intereses individuales armonicen con los de la comunidad.

Pero aunque la alabanza y la censura son útiles, serían menos útiles de lo que son si la utilidad fuera su base consciente. Cierto tipo de acciones, que pueden de hecho ser útiles, se admiran independientemente de su utilidad, y se admiran más cuando no se realizan para ser alabadas; otras, por otra parte, son censuradas independientemente de su inutilidad. Hay otras emociones, además del amor a la alabanza y el temor a la censura, que inspiran acciones iguales a las que son alabadas. Un hombre puede renunciar a su propio beneficio por afecto, por bondad, por sinceridad o también por pura agresividad. Los generales que mueren en el momento de la victoria, como Epaminondas y Wolfe, se supone que mueren felices, porque el deseo de la victoria es más fuerte que el de la vida.

«La conciencia», a la que debemos volver, puede, creo, ser definida como la alabanza y la censura dirigidas hacia uno

mismo con respecto a algún acto analizado. Para la mayoría de la gente esto es un reflejo de la alabanza y la censura que será otorgada por su comunidad, pero para algunos, debido a particularidades emocionales o intelectuales, tiene una cualidad más individual. Un hombre al que le moleste profundamente que se cause dolor puede convertirse en un antiviviseccionista o en un enemigo de la pena de muerte. Un hombre que sienta un profundo respeto por los Evangelios puede negarse a prestar juramento. Los mormones creen que es pecado fumar porque su libro sagrado prohíbe el uso del tabaco. Tolstoi y Gandhi, al final de sus vidas, consideraban que el sexo era pecado incluso en el matrimonio; no conozco sus razones exactas, pero sospecho que son parecidas a las que expuso san Agustín para una tesis ligeramente diferente en *La Ciudad de Dios*. Por tales motivos, la norma de un hombre sobre la alabanza y la censura puede diferir de la de sus vecinos, y si es un hombre «consciente» seguirá sus propias normas antes que las de los otros.

Quizá debamos distinguir entre justicia «subjetiva» y «objetiva», diciendo que la conducta de un hombre tiene «rectitud subjetiva» cuando es lo que aprueba su propia conciencia, pero que esto no asegura la rectitud «objetiva». En ese caso, la pregunta «¿qué debería hacer?» es ambigua. Si se toma «debería» en el sentido de rectitud subjetiva, debería seguir mi conciencia, pero si se toma en el sentido de rectitud objetiva (que aún no hemos definido), mi acción tendrá que satisfacer una prueba un poco menos personal antes de que pueda ser aprobada. Si admito, como creo que debemos, que no todas las conciencias son perfectas, estaremos obligados a buscar un concepto de «rectitud objetiva» por el que se puedan juzgar las conciencias.

Yo creo que «la rectitud objetiva» es un concepto que no se puede precisar pero que se puede definir, en la medida en que es definible, en términos de los deseos de las personas que no son el agente, o de muchas personas entre las cuales el agente es uno solo. El propósito fundamental de la moral es fomentar un comportamiento que sirva a los intereses del grupo, y no solamente al del individuo. Creo que la acción «objetivamente correcta» es aquella que mejor sirve a los intereses del grupo considerado éticamente dominante. El problema es que

este grupo será definido de forma diferente por gente diferente y en circunstancias diferentes. Puede ser la familia, la empresa, la nación, la Iglesia o la humanidad en conjunto, puede ser incluso más grande aún que la humanidad e incluir a todos los seres sensibles. El grupo que se elija entre todos estos para definir la «rectitud objetiva» dependerá de cuál sea el colectivo de seres humanos que esté haciendo la definición. En un *conseil de famille* francés será la familia; en una reunión de accionistas, la empresa; en un consejo de guerra, la nación; en un juicio a un sacerdote por indisciplina, la Iglesia. En los juicios de criminales de guerra son, nominalmente, los intereses de la humanidad los que dominan. En las leyes que regulan la vivisección, debemos suponer por medio de la ficción que los animales son capaces de exponer su caso.

¿Hay algún motivo teórico para preferir uno de estos grupos a otro como base para una definición de «rectitud objetiva»? No creo que lo haya. En un capítulo anterior definí «lo correcto» en relación con la satisfacción del deseo en general, es decir, teniendo en cuenta a todos los seres sensibles. Pero no sé cómo, con un argumento puramente lógico, rebatir a un hombre que matenga que sólo deberían ser considerados los deseos de los alemanes. Esta postura ha sido rebatida en el campo de batalla, pero ¿puede ser refutada sobre la mesa? Cuando digo que ha sido refutada en el campo de batalla ¿estoy admitiendo que si Alemania hubiera salido victoriosa la postura habría sido válida? Me resisto a decirlo, por supuesto, y no lo creo, o sea que veamos qué se dice por la otra parte.

Si queremos que el concepto de «rectitud objetiva» sirva para algún propósito, debe satisfacer dos condiciones, una teórica y la otra práctica. La condición teórica es que debe haber algún modo de saber qué actos son «objetivamente correctos»; la condición práctica es que, por lo menos para algunas personas, el hecho de que un acto sea reconocido como objetivamente correcto debe ser un motivo que incite a su ejecución.

Tomemos primero la postura de que «lo objetivamente correcto» es indefinible. En ese caso, si se quiere saber algo sobre ello, deberá haber por lo menos una proposición indemostrable, cuya verdad tendrá que ser reconocida por intuición ética. Debo decir que tengo tal intuición, que me dice que la acción objetivamente correcta es la que probablemente hace

más para promover el bien general. Si todo el mundo estuviera de acuerdo conmigo, esta teoría sería aceptable. Y de ningún modo es lógicamente refutable. No se puede probar que no hay tal concepto o que no sé lo que digo acerca de esto. Pero, igualmente, tampoco puedo probar que estás confundido si dices que el acto objetivamente correcto es el que produce tu bien, o el de los alemanes, o el de los hombres blancos. Si discuto, estaré obligado a recurrir al insulto vulgar. Puedo decir: «Señor, está empleando mal los términos. La intuición ética es una noble facultad de la que usted evidentemente carece. Es una facultad que enseña el desinterés, que requiere que uno salga de sí mismo y que contemple el mundo con una imparcialidad casi divina. Es, en la esfera de la acción, lo que la actitud científica es en la esfera del pensamiento. Pero en lo que a usted se refiere, está demasiado apegado a la tierra, encadenado a las características de su nacimiento, es un infeliz rastrero incapaz de emanciparse de las ataduras del *aquí y ahora.*»

Puedo decir este discurso, con tantos adornos como mi habilidad retórica me sugiera, pero ¿llegaré a convencer a mi interlocutor? Puedo hacerlo si ya tiene un respeto profundo por mí, o si es un estudiante expuesto durante años a mi sutil propaganda. Pero si es un nazi y yo soy su prisionero me someterá simplemente a la tortura y a la semidepauperación hasta que admita que su argumento es el mejor. Por esto puedo odiarle y despreciarle, pero no puedo refutarle. Podría parecer, entonces, que el desacuerdo total se da en la esfera del sentimiento y de la pasión, no en el de la verdad y falsedad teóricas.

Se podría decir que estoy admitiendo más de lo que necesito. Puede haber una facultad tal como la intuición ética, y puedo poseerla, pero puede haber muchos hombres que estén desprovistos de ella. El relato de H. G. Wells, *The Country of the Blind*, nos cuenta los esfuerzos de un hombre de vista normal para persuadir a una población ciega de que posee un sentido del que ellos carecen. Fracasa y al final decide sacarse los ojos para curarse la desilusión. Así puede ocurrir con la intuición ética, pero, si la mayoría de los hombres están éticamente ciegos, el destino de aquellos que tienen visión ética es probable que se parezca al del vidente de Wells. Realmente la historia de los reformadores morales confirma este punto de vista.

Preguntémonos: ¿qué determina, en el acto psicológico, que el pensamiento de un hombre sea objetivamente correcto? Primero, las reglas morales aprendidas en la juventud, como las que constituyen el Decálogo. Pero si es una persona reflexiva, con inclinación a la filosofía ética y política, buscará algún principio unificador del que se deduzcan las reglas morales. Se dará cuenta de que, si quiere que su principio atraiga a muchos, debe elegir uno que le dé una posición especial a él o al grupo al que pertenezca, a menos que crea que él o su grupo son lo suficientemente fuertes como para lograr el dominio del mundo. Todos creemos que este dominio es posible en lo que se refiere a los hombres sobre los animales. Sabemos que podemos, en general, hacer que los animales se comporten de forma tal que satisfagan nuestros intereses: las ovejas y el ganado dan lana, leche y carne, los tigres rugen tras los barrotes para divertir a los niños en vez de devorarnos cuando se sienten dispuestos a ello. Los hombres negros fueron tratados igualmente mientras duró el comercio de esclavos. La rectitud objetiva, como muestran estos ejemplos, se define habitualmente con referencia sólo a un grupo dominante, siempre que su dominio sea incuestionable. Pero cuando no es así, nuestro filósofo ético debe ampliar su punto de vista si espera que su doctrina alcance el consentimiento general.

Hay, como hemos visto, dos modos en que las reglas morales se pueden hacer generales. Uno es definir el bien general, y decir que todos los hombres deberían perseguirlo. El otro es definir el bien privado de un individuo o grupo y decir que cada individuo debería perseguir su propio bien o el de su grupo. El punto de vista en el que cada individuo debería perseguir el bien de su grupo (en oposición a su propio bien) es el que debe ser sostenido por los que conciben que el patriotismo o la lealtad familiar son la obligación suprema. A este punto de vista, como hemos visto, hay objeciones que se derivan del hecho de que no se ha descubierto una razón para preferir un grupo sobre otro de entre aquellos a los que pertenece un hombre: la familia, la nación, la clase, el credo, todos tienen demandas y no hay un argumento que pruebe que el predominio ético le deba ser dado a cualquiera de ellos.

Nos quedaremos así con dos puntos de vista acerca de lo que es objetivamente correcto. Podemos decir: «Es objetiva-

mente correcto que cada hombre persiga su propio bien»; o podemos decir: «Es objetivamente correcto perseguir el bien general.» Aquí estamos tratando aún «lo objetivamente correcto» como algo indefinible, y asumiendo la posibilidad de decidir entre las dos proposiciones mencionadas, no por definición, sino por un argumento de intuición ética.

Tomemos primero la alternativa egoísta, y no olvidemos que definimos el «bien» como «satisfacción del deseo». Puedo ser tan bondadoso que desee el bien general, más de lo que pueda desear cualquier otra cosa; en ese caso, mi bien y el bien general coinciden, y nuestros dos preceptos conducen a resultados idénticos. O, de nuevo, puede ser que, aunque mis deseos más fuertes hagan referencia a mí mismo, sean de tal forma que promuevan sólo actos que lleven al bien general. Esto podría ocurrir, por ejemplo, si mi deseo más fuerte es que debería ser una persona bondadosa o que debería «estar casado con la estrofa inmortal». Los sistemas morales que son egoístas en el sentido del que nos estamos ocupando por el momento no tienen por qué ser egoístas en el sentido ordinario. Los estoicos, por ejemplo, sostenían que cada hombre debería buscar su propia virtud, pero que al hacerlo promovería el bien general. Sin embargo, no definieron el «bien» como «la satisfacción del deseo»; sólo algunos deseos tenían objetivos que eran buenos. Si desearas riquezas o poder o cualquier tipo de prosperidad mundana, estarías deseando lo que tiene menos valor; sólo la virtud es completamente buena, y sólo la virtud es deseada por el hombre virtuoso. Y la virtud consistía en la conformidad con la voluntad de Dios.

Debemos, por tanto, examinar la posibilidad de dividir los deseos en buenos, malos e indiferentes. Ya hemos visto que tal división es posible cuando lo «bueno» es definido como «satisfacción del deseo», ya que algunos tipos de deseos son composibles y otros no. Pero una división hecha de esta forma es derivativa, y considera los deseos sólo como medios. La ética estoica exige que consideremos que algunos deseos son intrínsecamente malos y otros intrínsecamente buenos, o mejor, que consideremos los actos inspirados por ciertos deseos como intrínsecamente incorrectos y los actos inspirados por otros como intrínsecamente correctos. Por ejemplo, podríamos decir: Los actos inspirados por el odio son incorrectos y

los actos inpirados por el amor son correctos. Suponemos que esta postura se mantiene, no por las consecuencias de tales actos, sino por su cualidad intrínseca, y suponemos que se mantiene en virtud de una intuición ética.

Mi objeción a este punto de vista sería que preferimos de hecho el amor al odio porque conduce a una mayor satisfacción total del deseo, y que, cuando se descartan el tabú y la superstición, lo que permanece en el lugar de las reglas que se derivan en apariencia de la intuición ética se podría deducir de un único principio: que es objetivamente correcto perseguir el bien general, y que este principio debe, por tanto, ser aceptado como un sustituto para muchas intuiciones subordinadas.

Esto, sin embargo, no elimina por completo la postura de que, al decidir lo que es objetivamente correcto, ciertos deseos son más relevantes que otros. Psicológicamente, estoy obligado a perseguir mi propio bien, es decir, actuaré siempre a partir del deseo, y el deseo es necesariamente mío. Cuando confrontamos las dos proposiciones: 1) perseguiré mi propio bien; 2) debería perseguir el bien general; está claro que la segunda proposición no tiene importancia práctica a menos que haya formas de hacerme desear el bien general, o por lo menos actuar de forma que lo promueva. Es una cuestión de armonía entre los intereses privados y los públicos; está fomentada (o debería estarlo) por el derecho penal, el sistema económico y la concesión de alabanzas y censuras. Pero si yo deseo el bien general por sí mismo, esto produce una armonía entre mi bien y el bien general independientemente del sistema social; por tanto, puede ser llamado un «buen» deseo. Y generalmente aquellos deseos que, por su naturaleza intrínseca y no sólo en virtud del sistema social, me hacen actuar en favor del bien general, deben ser llamados «buenos» deseos, o quizá, mejor, deseos «correctos». Tales deseos, por tanto, merecen más respeto moral que aquellos que van en contra de los intereses generales de la comunidad.

Cuando, al tratar de formular una filosofía ética, nos preguntamos qué tipo de actos son objetivamente correctos, estaremos, lo sepamos o no, influidos por nuestros deseos, pero probablemente no por todos ellos, o en cualquier caso no por todos ellos por igual. Nos daremos cuenta de que estamos buscando las reglas *generales* y de que los fines de la acción

moral en general no tienen por qué hacer una referencia especial a nosotros mismos. Que cada hombre debe perseguir su propio interés es un punto de vista lógicamente posible, pero que todo el mundo deba perseguir los intereses del señor A sería una teoría absurda a menos que el señor A fuera un monarca absoluto, o una encarnación de Buda, o algo por el estilo, en cuyo caso la regla general podría ser enunciada sin mencionar al señor A por su nombre. «Todos debemos servir al rey» es una máxima que debe ser aceptada por las fuerzas armadas, pero si A es el rey, sería erróneo decir «Todos debemos servir a A», porque A podría abdicar, y nuestra obligación sería entonces hacia su sucesor. Tenemos así un primer principio en cuanto a las normas de la rectitud objetiva: debe ser posible enunciarlas sin mencionar a ningún individuo.

Podríamos, sin infringir esta norma, hacer distinciones entre las diferentes clases de individuos. La distinción más común, en la filosofía ética, sería entre hombres virtuosos y pecadores. Muchos teólogos han sostenido que la justicia es un bien *per se* y que, por este motivo, el bueno heredará la bienaventuranza eterna, mientras que el malvado sufrirá tortura eterna. En esta vida terrena es nuestra obligación, así lo han mantenido estos teólogos, imitar los decretos divinos en todo lo que podamos, concediendo recompensas a los buenos y castigos a los malos, castigos cuyo propósito no es completamente disuasorio o reformador, sino en parte puramente retributivo. Este punto de vista es mucho menos común ahora que en tiempos anteriores: la mayoría de los hombres, hoy día, consideran que el derecho penal tiene como objetivo la prevención del delito, y la creencia en el infierno ha sido abandonada o se ha debilitado. Pero aún permanece un punto de vista lógicamente posible de que debemos amar a algunos tipos de hombres y odiar a otros, en el sentido absoluto de que la satisfacción de los deseos de aquellos que tenemos que odiar se considera un mal, y la frustración de sus deseos se considera un bien. ¿Qué se puede decir contra este punto de vista?

Hay, para empezar, un argumento prudente que, sin embargo, es inadecuado y algo superficial. Se puede insistir en que el odio genera odio y que un mundo en que se alienta el odio estará tan lleno de luchas que nadie podrá disfrutar de una vida agradable. Este argumento es inadecuado si el tipo de

hombres que hay que odiar es pequeño y sin poder, por ejemplo, si se trata de los que han cometido algún crimen extraño como el parricidio. Es también superficial, ya que el hombre bueno no retrocederá ante las acciones virtuosas basándose meramente en que le van a producir molestias, a menos de que ya esté convencido de que lo contrario deberá ser el fin de la acción virtuosa.

Cuando buscamos una refutación más fuerte, podemos encontrar una que sea intelectual, o una que esté basada en nuestras emociones. Intelectualmente, podemos afirmar que el «pecado» es un concepto erróneo, ya que las acciones de cada hombre están determinadas por sus circunstancias, sobre las que sólo tiene un dominio parcial. (Examinaré este argumento en el próximo capítulo.) Emocionalmente, podemos encontrar en nosotros mismos un sentimiento negativo de imparcialidad o un sentimiento positivo de bondad universal; cualquiera de ellos, si son fuertemente sentidos, nos impedirá adoptar una ética que divida a la humanidad en ovejas y cabras. Pero no se puede *probar* que ninguno sea lógico al discutir con un hombre cuyas emociones sean diferentes.

Ya es hora de que resumamos las conclusiones sugeridas por las anteriores exposiciones, en cierto modo discursivas.

Hay un concepto de «rectitud subjetiva» que es claro y definitivo: un acto es «subjetivamente correcto» si el agente siente hacia él una emoción de aprobación, y «subjetivamente incorrecto» si siente una emoción de desaprobación. Pero si decimos «un hombre debe hacer lo que para él es subjetivamente correcto», nos encontramos sometidos a paradojas intolerables. Nos vemos así conducidos a buscar un concepto de «rectitud objetiva», que sea válido para todos los hombres, y nos permita llegar a reglas moralmente universales. *Podemos* decir que existe tal concepto, que es indefinible, y que tenemos la facultad de la intuición ética que nos permite decir que los actos de tal y tal clase son objetivamente correctos mientras que los actos de distinta clase son objetivamente erróneos. Si decimos esto, no se nos puede rebatir, pero no podemos probar que tenemos razón si tenemos que discutir con un hombre que niegue la intuición ética o que tenga intuiciones distintas a las nuestras. Cuando examinamos las causas de lo que se dice que son intuiciones éticas, vemos que se van a encontrar

principalmente en las emociones de alabanza o censura que sentimos en nuestro medio social, pero en parte también en nuestras emociones de amor u odio, dominio o sumisión y demás. Las diferencias en cuanto a las normas morales tienen su origen, en parte, en las diferencias sobre cuestiones objetivas (por ejemplo, sobre la posibilidad de la brujería), pero en parte, también, en las diferencias emocionales entre los diferentes individuos o comunidades. Parece, por tanto, que no hay razón para asumir una cosa como la «intuición moral», y que cuando digo que un acto es «objetivamente correcto» en realidad estoy expresando una emoción, aunque gramaticalmente parece que estoy haciendo una afirmación.

Se deduce que no hay nada verdaderamente objetivo en el supuesto concepto de «rectitud objetiva», excepto cuando coinciden los deseos de los diferentes hombres.

Cuando digo: «Un acto correcto es el que pretende la mayor satisfacción posible de los deseos de los individuos», puedo estar dando una definición puramente verbal de lo «correcto», pero ciertamente quiero decir algo más. Quiero decir que: 1) siento una emoción de aprobación hacia tales actos; 2) tengo una emoción de imparcialidad, o benevolencia, o ambas, que me hace estar poco dispuesto a valorar más el bien de un hombre que un bien igual disfrutado por otro hombre; 3) mi punto de vista podría ser compartido por todos los hombres, lo que no ocurriría si, por ejemplo, proclamara que mi propio bien es el *summum bonum;* y 4) me gustaría que mi opinión fuera compartida por todos los hombres.

De esto se deduce que el argumento ético, cuando no se refiere meramente a los mejores medios para conseguir un fin dado, difiere del argumento científico en que se dirige a las emociones, aunque pueda disfrazarse usando el modo indicativo. No se debe suponer que, por eso, el argumento ético es imposible; es tan fácil, si no más, influir en las emociones con la discusión, como influir en las convicciones intelectuales. La dificultad que se encontrará es que en la discusión intelectual se supone que hay una norma de verdad impersonal a la que estamos apelando, mientras que en la ética, desde el punto de vista mencionado, no parece haber tal norma. Esta dificultad es real y profunda. Consideraré su alcance en un próximo capítulo.

Capítulo VII

El pecado

El sentimiento de pecado ha sido uno de los hechos psicológicos dominantes en la historia, y aún hoy día tiene gran importancia en la vida mental de una gran parte de la humanidad. Pero aunque *el sentimiento* de pecado es fácil de reconocer y definir, *el concepto* de «pecado» es oscuro, especialmente si tratamos de interpretarlo en términos no teológicos. En este capítulo deseo considerar el sentimiento de pecado psicológica e históricamente, y después examinar si hay un concepto no teológico por medio del cual se pueda racionalizar esta emoción.

Algunas personas «ilustradas» creen que han visto a través del «pecado», y que han desenmascarado todo el conjunto de creencias y emociones al que está asociado. Pero si se examina con detenimiento a la mayoría de estas personas, se verá que sólo han rechazado alguna parte importante del código moral recibido, por ejemplo, la prohibición del adulterio, pero que han retenido, sin embargo, un código moral propio que observan celosamente. Un hombre puede, por ejemplo, ser un conspirador en un movimiento izquierdista de un país fascista; al perseguir sus objetivos políticos puede justificarse a sí mismo por engañar y burlar a los débiles «compañeros de viaje», por robar los fondos de los reaccionarios, por hacer el amor sin sentirlo con objeto de descubrir secretos, y por cometer un

asesinato cuando la situación parezca exigirlo. Puede en todo momento expresarse con un cinismo moral devastador. Sin embargo, si este mismo hombre es capturado y torturado con objeto de denunciar a sus correligionarios, puede desplegar una resistencia heroica mucho mayor que la capacidad de muchos que le considerarían éticamente vil. Si se derrumba por fin y delata a sus camaradas, es probable que tenga un ardiente sentimiento de vergüenza que puede conducirle al suicidio. O, tomando otro ejemplo muy diferente, un hombre puede, como el héroe del *Doctor's Dilemma* * de Shaw, ser moralmente despreciable en todos los aspectos excepto en lo que se refiere a su conciencia artística, pero en este tema puede ser capaz de sacrificios muy dolorosos. No me atrevería a afirmar que para todos los hombres hay algunos actos que son «pecado»; estoy dispuesto a creer que hay seres humanos que son completamente amorales. Pero estoy convencido de que son muy pocos, y de que no se encuentran entre aquellos que proclaman con más fuerza su propia liberación de los escrúpulos morales.

La mayoría de los psicoanalistas dan mucha importancia al sentimiento de culpa o de pecado, que muchos de ellos consideran como innato. No estoy de acuerdo con ellos. Creo que el origen psicológico del sentimiento de culpa en los jóvenes proviene del temor al castigo, o a la desaprobación de los padres o de quien sea la autoridad. Para que un sentimiento de culpa sea el resultado de un castigo o de una desaprobación, es necesario, a pesar de todo, que la autoridad sea respetada, y no meramente temida; donde sólo hay temor la reacción natural es un impulso a engañar o a rebelarse. Es natural que los niños pequeños respeten a sus padres, pero es menos probable que los estudiantes respeten a sus profesores, con la consecuencia de que sólo el temor al castigo, no el sentimiento de pecado, les impide cometer muchos actos de desobediencia. Para que la desobediencia *se sienta* como un pecado tiene que ser desobediencia a una autoridad interiormente respetada y reconocida. Un perro que es cogido robando una pata de cordero podrá tener este sentimiento si es su amo quien le descubre, pero no si es un desconocido.

---

* *El dilema del doctor,* traducido por Julio Brouta, Madrid, Sociedad de Autores Españoles, 1907-1915. *[N. del T.]*

Los psicoanalistas, sin embargo, tienen toda la razón al buscar los orígenes del sentimiento de pecado de un hombre en los primeros años de la infancia. En esos años los preceptos paternos se aceptan sin discusión, pero el impulso es demasiado fuerte para que se obedezcan siempre; por eso la experiencia de la desaprobación es frecuente y dolorosa, y también lo es la tentación que puede ser felizmente resistida. Con los años se puede llegar casi a olvidar la desaprobación paterna, y sin embargo queda aún un sentimiento de algo doloroso asociado con ciertos tipos de actos, y este sentimiento puede traducirse en la convicción de que tales actos son pecaminosos. Para aquellos que creen que el pecado consiste en la desobediencia a Dios Padre, el cambio de patrón emocional es muy leve.

Sin embargo, muchos hombres que no creen en Dios tienen, no obstante, un sentimiento de pecado. Esto puede ser simplemente una asociación subconsciente con la desaprobación paterna, o puede ser el temor a la mala opinión que tenga de él un hombre de su propia comunidad, cuando el hombre no es un rebelde a las normas de la comunidad. Algunas veces es la propia desaprobación del pecador, con independencia de lo que piensen los demás, lo que le hace sentirse malvado. Esto no es probable que ocurra excepto a los hombres que son particulamente independientes o tienen dones excepcionales. Si Colón hubiera desistido de su intención de descubrir las Indias, nadie le habría culpado, pero todos podemos imaginar que se habría sentido degradado ante sus propios ojos. Sir Tomás Moro fue sacado de Oxford en su juventud, a causa de su determinación de aprender griego a pesar de la desaprobación de su padre y de las autoridades universitarias. Sin duda, si se hubiera rendido al consejo de sus superiores, habría tenido un sentimiento de pecado, aunque todo el mundo le hubiera alabado.

El sentimiento de pecado ha jugado un papel muy importante en la religión, muy especialmente en la religión cristiana. En la Iglesia Católica era una de las fuentes principales del poder de los sacerdotes, y sirvió para facilitar la victoria de los Papas en su larga contienda con los emperadores. Psicológica y doctrinalmente, el sentimiento de pecado alcanzó su cima con san Agustín. Pero su origen se remonta a muy atrás, a los

tiempos prehistóricos; en todas las naciones civilizadas de la antigüedad ya estaba muy desarrollado. En sus formas más primitivas estaba conectado con la profanación ritual y con las violaciones del tabú. Entre los griegos, le concedían especial importancia los órficos y los filósofos en quienes influyeron. Para los órficos, como en la India, el pecado estaba relacionado con la transmigración: el alma pecadora pasaba, después de la muerte, al cuerpo de un animal, pero después de muchísimos años de purgatorio lograba por fin emanciparse de la atadura a «la rueda de la vida». Como dice Empédocles:

«Siempre que uno de los demonios, cuyo destino es indefinido, ha manchado sus manos con el pecado de sangre, o perseguido la lucha y abjurado de sí mismo, debe vagar tres veces diez mil años sobre las moradas de los justos, naciendo en todo este tiempo de todas las formas mortales posibles... Uno de ellos soy yo ahora, exiliado y errante de los dioses, por lo que pongo mi confianza en la lucha insensata.»

En otro fragmento dice: «¡Ay de mí, que el implacable día de la muerte no me destruyó antes de que devorara con mis labios las cosas pecaminosas!» Es probable que «los hechos malvados» consistieran en comer habas y hojas de laurel, porque dice: «Abstente por completo de las hojas de laurel», y de nuevo «¡Desgraciados, ah desgraciados, alejad vuestras manos de las habas!» Estos pasajes ilustran el hecho de que el pecado, tal como se concibió en un principio, no era esencialmente algo que ofendiera a alguien, sino simplemente algo prohibido. Esta actitud persiste en nuestros días en muchas de las doctrinas ortodoxas sobre moralidad sexual.

La concepción cristiana del pecado debe más a los judíos que a los griegos. Los profetas atribuyeron el cautiverio de Babilonia a la ira de Dios, que fue inflamada debido a las prácticas paganas que aún eran frecuentes mientras Judea fue independiente. Al principio el pecado era colectivo y el castigo colectivo, pero gradualmente, cuando los judíos se acostumbraron a la ausencia de una independencia política, prevaleció un punto de vista más individual: era el individuo el que pecaba, y el individuo el que sería castigado. Durante mucho tiempo se creyó que el castigo se recibía en esta vida, con el resultado de que la prosperidad era considerada una prueba de virtud. Pero durante la persecución que hubo en la época de

los Macabeos se hizo evidente que los más virtuosos eran, en esta vida, los más desgraciados. Esto estimuló la creencia en una vida futura de recompensas y castigos, en la que Antíoco sufriría y sus víctimas triunfarían, un punto de vista que con las modificaciones adecuadas pasó a la primitiva Iglesia y se mantuvo durante las persecuciones.

El pecado, sin embargo, es psicológicamente muy diferente cuando se le imputa a nuestros enemigos que cuando se piensa que es defecto nuestro, porque uno implica orgullo y el otro humildad. La máxima humildad se alcanza en la doctrina del pecado original, cuya mejor exposición se encuentra en san Agustín. Según esta doctrina, Adán y Eva fueron creados con libre albedrío y tenían el poder de elegir entre el bien y el mal. Cuando comieron la manzana eligieron el mal, y en ese momento la corrupción entró en sus almas. Ellos y toda su descendencia fueron desde entonces incapaces de escoger el bien únicamente con sus propias voluntades desamparadas, y sólo la gracia divina permitió a los elegidos vivir virtuosamente. La gracia divina se otorga, sin ningún principio que la guíe, a algunos de los que han sido bautizados, pero a ningún otro, a excepción de ciertos patriarcas y profetas. El resto de los hombres, aunque, puesto que la gracia se les niega, están fatalmente predestinados al pecado, sin embargo, a causa de su pecado, son justamente objetos de la ira divina, y como tales sufrirán la condenación eterna. San Agustín enumera los pecados cometidos por niños de pecho, y no retrocede ante la conclusión de que los niños que mueren sin bautizar van al infierno. Los elegidos van al cielo porque Dios ha elegido hacerles objetos de su gracia: son virtuosos porque son elegidos, y no elegidos porque son virtuosos.

Esta rígida doctrina, aunque aceptada por Lutero y Calvino, no ha sido desde aquella época la enseñanza ortodoxa de la Iglesia Católica, y muy pocos cristianos, cualquiera que sea el nombre que reciban, la aceptan hoy en día. Sin embargo, el infierno forma parte aún del dogma católico, aunque menos gente de la que se suponía en un principio sufre condenación. Y se justifica el infierno como el castigo adecuado para el pecado.

La doctrina del pecado original, según la cual todos merecemos el castigo a causa de la transgresión de Adán, es la que

choca a más personas hoy día por considerarla injusta, aunque hay muchos que no ven la injusticia cuando se proclaman doctrinas análogas en política; por ejemplo cuando se piensa que era justo que los niños alemanes nacidos a partir de 1939 debían morir de hambre porque sus padres no se opusieron a los nazis. Sin embargo, incluso los partidarios de esta cruel justicia consideran que es humana, y no algo que debe ser atribuido a la divinidad. El punto de vista de los teólogos liberales modernos está bien explicado por el doctor Tennant en su libro *The concept of sin.* Según él, el pecado consiste en actos de voluntad que están en oposición consciente a una ley moral conocida; esta ley ha sido conocida por la revelación, como mandato de Dios. De esto se deduce que un hombre que no tenga ninguna religión no puede pecar:

«Si insistimos en que el elemento religioso es indispensable en el concepto de pecado, y adoptamos la definición psíquica de religión, se podrá decir que las personas, si es que hay alguna, que no posean ninguna religión (es decir, que admitirían que no poseen ideas de la divinidad, o de lo sobrenatural, y que no tienen sentimientos religiosos de ningún tipo), no pueden ser en modo alguno consideradas pecadoras, en el sentido en que hemos acordado utilizar este término, por muy malas que sean sus vidas moralmente, incluso desde su propio punto de vista» [1].

Es difícil saber exactamente lo que se quiere decir con esta afirmación, debido a las calificaciones con que se introduce. Por definición «psicológica» de religión el autor entiende, como ha explicado previamente, todo lo que un hombre acepta en el sentido de religión, y no sólo lo que los cristianos consideran como religión verdadera. Pero no está claro qué es lo que entiende por «no tener sentimientos religiosos de ningún tipo». Yo mismo tengo «sentimientos» —emociones y convicciones morales— que se pueden asociar a las creencias cristianas, pero no tengo «ideas de la divinidad o de lo sobrenatural». No estoy muy seguro, por tanto, de si en opinión del doctor Tennant soy capaz o no de pecar. Tampoco estoy seguro de si en mi opinión hay un concepto válido que merezca

[1] *Op. cit.* pág. 216.

ser llamado pecado. Sé que si ejecuto ciertos actos me llenan de vergüenza. Sé que encuentro que la crueldad es detestable y que me gustaría que no existiera, sé que si no consigo utilizar por completo todos los talentos que pueda poseer me sentiré como traidor a un ideal. Pero no estoy nada seguro de cómo explicar estos sentimientos de forma racional, y tampoco de que, si lograra hacerlo, el resultado me proporcionaría una definición de «pecado».

Si «el pecado» significa «desobediencia a la voluntad conocida de Dios», entonces está claro que el pecado es imposible para aquellos que no creen en Dios o no creen que conocen su voluntad. Pero si «el pecado» significa «desobediencia a la voz de la conciencia», entonces puede existir independientemente de las creencias teológicas. Si sólo significa esto, carece, por tanto, de algunas propiedades comúnmente asociadas a la palabra «pecado». Se piensa normalmente que el pecado es merecedor de castigo, no sólo como freno o como incentivo para reformarse, sino en términos de justicia abstracta. Los teólogos nos aseguran que los sufrimientos del infierno no hacen que las almas torturadas sean moralmente mejores, sino que, por el contrario, persisten en el pecado eternamente y no tienen capacidad de hacer otra cosa. La creencia en «el pecado» como algo que merece un castigo de dolor puramente retributivo es algo que no se puede reconciliar con ninguna ética análoga a la que he estado manteniendo, aunque se ha defendido al margen de la teología, por ejemplo en los *Principia Ethica* de G. E. Moore. Cuando no se cree que la retribución en sí misma es un bien, los conceptos de «justicia» y «castigo» necesitan una reinterpretación.

«La justicia», en su interpretación legal, debería significar «una recompensa según el mérito». Pero cuando ya no se invoca el castigo retribuido por sí mismo, esto puede sólo significar «recompensa y castigo según el sistema que tenga más probabilidades de producir la conducta socialmente deseable». Podría ocurrir que de vez en cuando un hombre que esperara un castigo sufriera una conversión si le fuera concedido el libre perdón; en ese caso sería justo perdonarle. Podría suceder también que un hombre que ha actuado de una forma socialmente deseable pudiera haber establecido un precedente que no debería seguirse en casos aparentemente similares, y por este

motivo quizá sería conveniente castigarle (el ojo ciego de Nelson). Para abreviar, las recompensas y los castigos deberían ser concedidos según la conveniencia de sus efectos sociales, y no según una norma supuestamente absoluta de mérito o demérito. Sin duda sería prudente, como norma, recompensar a aquellos cuya conducta es socialmente deseable y castigar a aquellos cuya conducta es perjudicial, pero es posible que haya excepciones, y probablemente se dan de vez en cuando. La concepción de «la justicia» que subyace en la creencia del cielo y del infierno no es defendible si la conducta «correcta» es la que produce la satisfacción del deseo.

El concepto del «pecado» está íntimamente relacionado con la creencia en el libre albedrío, porque si nuestras acciones están determinadas por causas sobre las que no tenemos dominio, el castigo retributivo no puede tener justificación. Creo que la importancia ética del libre albedrío se ha exagerado a veces, pero no se puede negar que la cuestión es relevante en relación con «el pecado», y que, por tanto, se debe decir algo acerca de ello.

«El libre albedrío» debe ser considerado como una volición que no es siempre, o no necesariamente, resultado de causas anteriores. Pero la palabra «causa» no tiene un significado tan claro como se podría desear. El primer paso hacia la claridad es sustituir «la causa» por «la ley causal». Podemos decir que un suceso está «determinado» por sucesos previos si hay una ley que nos permita deducirlo, si conocemos un número suficiente de sucesos anteriores. Podemos predecir los movimientos de los planetas porque siguen la ley de gravitación. Algunas veces las acciones humanas son igualmente predecibles: puede ocurrir que el señor Fulano de tal, al encontrarse con un desconocido, nunca deje de mencionar su parentesco con tal o cual lord. Pero, como regla general, no podemos predecir con toda precisión lo que hará la gente. Esto puede ocurrir por un conocimiento inadecuado de las leyes relevantes, o puede ocurrir porque no haya leyes que relacionen invariablemente las acciones de un hombre con su pasado y las circunstancias actuales. La última posibilidad, que es la del libre albedrío, es siempre rechazada con firmeza, excepto cuando la gente piensa en el problema del libre albedrío. Nadie dice: Es inútil castigar el robo, porque quizá a la gente, en lo

sucesivo, le gustará el castigo. Nadie dice: Es inútil poner la dirección en una carta, porque el cartero, al tener libre albedrío, puede decidir enviarla a cualquier otro sitio. Nadie dice: Es inútil ofrecer salarios por el trabajo que desees que se haga, porque la gente puede preferir morirse de hambre. Si el libre albedrío fuese común, sería imposible toda organización social, ya que no habría forma de influir en las acciones de los hombres.

Mientras que, como filósofo, mantengo que el principio de la causalidad universal está abierto a preguntas, como individuo con sentido común sostengo que es un postulado indispensable en el normal desarrollo de los asuntos humanos. Por motivos prácticos debemos asumir que nuestras voluntades tienen causas, y nuestra ética debe ser compatible con esta hipótesis.

La alabanza y la censura, las recompensas y los castigos y todo el aparato del derecho penal son racionales en una hipótesis determinista, pero no en la hipótesis del libre albedrío, ya que son mecanismos apropiados para causar voliciones que están en armonía con los intereses de la comunidad, o con lo que se creen que son sus intereses. Pero la concepción de «pecado» es sólo racional en el supuesto del libre albedrío, porque, en la hipótesis determinista, cuando un hombre hace algo que la comunidad desearía que no hiciera, es porque la comunidad no le ha proporcionado motivos adecuados para incitarle a que no lo haga, o quizá porque no ha podido proporcionárselos. Todos reconocemos esta segunda posibilidad en el caso de la locura: un lunático homicida no dejará de matar ni aunque esté seguro de que será colgado por ello, y por tanto es inútil colgarle. Pero la gente en su sano juicio, cuando comete un asesinato, normalmente lo hace con la esperanza de librarse de la detención, y es este hecho el que hace que sea útil castigarles cuando son detenidos. El asesinato es castigado, no porque sea un pecado y es bueno que los pecadores sufran, sino porque la comunidad desea impedirlo, y el temor al castigo hace que la mayoría de la gente se abstenga de cometerlo. Esto es perfectamente compatible con la hipótesis determinista, y completamente incompatible con la hipótesis del libre albedrío.

De esto se deduce que el libre albedrío no es esencial en

ninguna ética racional, sino sólo en la ética vengativa que justifica el infierno y sostiene que «el pecado» debe ser castigado sin tener en cuenta si el castigo puede producir un bien. Deduzco también que «el pecado», excepto en el sentido de la conducta hacia la que el agente o la comunidad siente una emoción de desaprobación, es un concepto erróneo, calculado para producir una crueldad innecesaria y un deseo de venganza cuando se piensa que son los otros los que pecan, y una autodegradación insana cuando es a nosotros mismos a quienes condenamos.

Pero no debe suponerse que, al rechazar el concepto de «pecado», mantenemos que no hay diferencia entre acciones correctas e incorrectas. Las acciones «correctas» son las que es útil alabar, las acciones «incorrectas» son las que es útil censurar. La alabanza y la censura permanecen como incentivos poderosos, que tienden a provocar una conducta que sirve al interés general. Las recompensas y los castigos también permanecen. Pero en lo que se refiere al castigo, el rechazo del «pecado» marca una diferencia que tiene cierta importancia práctica, porque desde el punto de vista que propongo, el castigo es siempre *per se* un mal, y sólo se justifica por su efecto disuasorio o reformador. Si fuera posible hacer creer a la gente que los ladrones son enviados a la cárcel, mientras que en realidad se les hace felices en alguna isla remota de los mares del Sur, esto sería mejor que el castigo; la única objeción a este proyecto es que tarde o temprano se divulgaría, y entonces se produciría una oleada de robos.

Lo que se ha dicho del castigo se podría decir también de la censura. El temor a ser censurado es un freno muy poderoso, pero la censura efectiva, cuando se ha ejecutado la acción censurable es, en general, dolorosa sin ser beneficiosa moralmente. Es probable que la persona censurada se vuelva taciturna y desafiante, que abandone la esperanza de merecer la buena opinión de la comunidad, y que se conforme con la postura de un Ismael. Este resultado es especialmente probable cuando no es un individuo, sino un gran grupo el que es censurado. Después de la Primera Guerra Mundial, los vencedores dijeron a los alemanes que la culpa había sido totalmente de Alemania, e incluso les forzaron a firmar un documento por el que pretendían que reconocieran que eran los únicos culpa-

bles. Después de la Segunda Guerra Mundial, Montgomery promulgó un decreto pidiendo a los padres alemanes que explicaran a sus hijos que los soldados británicos no podían sonreírles a causa de la maldad de sus padres y madres. Esto fue, en ambas ocasiones, una psicología y una política funesta, del tipo que favorece la creencia en la doctrina del «pecado». Todos somos los que nuestras circunstancias nos han hecho, y si esto es insatisfactorio para nuestros vecinos, son ellos los que tienen que encontrar los medios de hacernos mejores. Rara vez la reprobación moral es el mejor medio de lograr este objetivo.

Capítulo VII

Controversia ética

El punto del que me gustaría hablar en este capítulo es el siguiente: cuando dos individuos, o dos grupos, están en desacuerdo más de lo que sería deseable, ¿hay algún medio, y si es así cuál, de demostrar que una de las dos partes tiene razón? Para evitar que se cree un sentimiento partidista fuerte vamos a tratar un tema obsoleto, como por ejemplo la esclavitud. Durante mucho tiempo la esclavitud fue aceptada sin discusión; después comenzó una controversia que duró unos cien años; más tarde se decidió que el mundo funcionaría mejor sin esclavitud. Si retrocedemos con la imaginación al periodo de la controversia, ¿qué tiene la ética que decir sobre la decisión que hubiéramos debido tomar?

En un tema de política práctica se pueden originar tres tipos de discusión. Primero: la discusión puede referirse totalmente a los medios, y puede no haber desacuerdo en cuanto a los fines. Segundo: una de las partes puede mantener que los hechos de cierto tipo son intrínsecamente malos, independientemente de sus consecuencias, mientras que la otra parte no admite esta maldad intrínseca. Tercero: puede existir una diferencia auténtica en cuanto a los fines a los que deberían tender las acciones humanas. En la mayoría de las discusiones políticas actuales estos tres motivos de desacuerdo están siempre presentes, pero en una discusión teórica es importante dejarlos de lado.

Los desacuerdos políticos, con frecuencia, se refieren en realidad a los medios, y aún con más frecuencia lo aparentan. Las opiniones en contra o en favor del patrón oro están, por lo general, genuinamente basadas en cálculos sobre el mérito o demérito de los diferentes sistemas monetarios considerados como medios. Pero cuando nos enfrentamos a una cuestión como (por ejemplo) la jornada de 40 horas semanales, encontramos que las opiniones de los hombres respecto a los medios dependerán de los fines que valoren. Los patronos dirán que la producción descenderá de forma desastrosa por la reducción del número de horas de trabajo, mientras que los estadísticos que son partidarios de los trabajadores mantendrán que una mayor eficacia impedirá que disminuya la producción. Es obvio que debe existir un cierto número de horas al día que producirán el máximo rendimiento, y que este número debe ser mayor que 0 y menor que 24 (ya que todo hombre debe comer y dormir). En el apogeo del capitalismo, los patronos pensaron que una jornada de 16 horas era razonable, pero es evidente que era una estimación excesiva. Si los trabajadores llegaran a ser tan omnipotentes como lo fue el capital a comienzos del siglo XIX, con toda probabilidad se propondría una cifra demasiado baja, con igual confianza. Esto ilustra la regla de que las controversias sobre hechos se deben con frecuencia a la ausencia de desinterés en aquellos que pretenden estar descubriendo los hechos. Pero cuando esto ocurre es porque una de las partes, o ambas, tiene o tienen fines que no pueden ser confesados, ya que la gente en general persigue un objetivo que ambas partes tienen que confesar estar persiguiendo. Desde el punto de vista de la gente en general, que escucha con perplejidad a los rivales expertos, la discusión trata en realidad de los medios, no de los fines.

Una discusión sobre los medios es aquella que no versa sobre un tema ético, sino que tiene que ser decidida, si es que ello puede hacerse, en términos puramente científicos. En los días en que la esclavitud era una cuestión controvertida, sus oponentes argüían que era un método de producción antieconómico, mientras que sus partidarios lo negaban. De hecho, sus enemigos acérrimos no se hubieran puesto en su favor ni aunque les hubieran demostrado que no era antieconómico, y sus entusiastas partidarios no se hubieran opuesto ni aunque

se les hubiera demostrado que era antieconómico. La discusión, en ambas partes, iba dirigida a los indecisos del gran público que querían que los artículos de algodón fueran baratos, pero que no se preocupaban del trabajo esclavista en las plantaciones del Sur, o del trabajo infantil en las fábricas de Lancashire. Para aquellos para quienes el hecho material era lo decisivo, la esclavitud y el trabajo infantil no eran cuestiones éticas.

La aceptación de que las discusiones en cuanto a los medios no son discusiones éticas aparta de la esfera de la ética una gran parte de las cuestiones prácticas en las que los hombres están en desacuerdo.

Llego ahora al segundo motivo de discusión, es decir, donde una parte, pero no la otra, considera que los actos de cierto tipo son intrínsecamente malos, cualesquiera que sean sus consecuencias. La esclavitud debe ser condenada, por este motivo, por un defensor de los derechos humanos, o por una persona que esté de acuerdo con Kant en sostener que cada uno de los seres humanos debe ser un fin en sí mismo. Pero el tema se hace más claro cuando se refiere a algún tabú concreto. Los hindúes piensan que es malo matar una vaca, incluso cuando sufre mucho. Los humanitarios ingleses piensan que es cruel dejar que la vaca viva en tales circunstancias. Antíoco IV pensó que era conveniente que todos sus súbditos fueran helenizados y «curados» de sus costumbres nativas, pero los judíos, o por lo menos los más heroicos de ellos, preferían morir antes que comer carne de cerdo o abandonar la circuncisión. Los Amish en Pennsylvania sienten horror moral a los botones, y preferirán ser perseguidos antes que mandar a sus hijos a los colegios públicos.

¿Qué validez puede tener la discusión en este caso? No creo que pueda tener ningún efecto *directo:* no hay forma de *probar* que los botones no son inmorales. Pero con una mente abierta y el tiempo libre necesario para un estudio en profundidad, hay un argumento que, aunque no sea lógicamente preponderante, debería tener una gran influencia en un planteamiento sincero. El tipo de argumento que tengo en mente es del mismo tipo por el que en capítulos anteriores traté de demostrar que el bien y el mal, más que lo correcto y lo incorrecto, son los conceptos fundamentales de la ética; los actos «correctos» son aquellos calculados para producir buenos efectos y los ac-

tos «incorrectos» los calculados para producir malos efectos. Si, después de un largo curso de antropología e historia, consigues que un Amish admita esto, puedes entonces preguntarle: «¿qué daño hacen los botones?» Si te puede demostrar que hacen daño, tendrás que aceptar su opinión, si no, él tendrá que aceptar la tuya.

Hay, sin embargo, que poner una condición en lo que se refiere a los juicios inmediatos de lo correcto y lo incorrecto. Cuando un acto, por inocente que sea en sí mismo, inspira a un hombre genuinas emociones de horror, éste no puede ser feliz si tiene que ver cómo se ejecuta. Si tuvieras un invitado que creyera que era malo jugar a las cartas los domingos, mientras que el resto de los invitados no tuvieran tal escrúpulo, serías culpable de crueldad si ignoraras sus sentimientos. De esta forma, lo que *se piensa* que es correcto o incorrecto puede convertirse realmente en correcto e incorrecto (según sea el caso) mientras persista la creencia. Esto no demuestra que la creencia sea verdadera, sino sólo que genera deseos y aversiones que son datos para decidir lo que es bueno, en el sentido de satisfacer un deseo. De hecho, los sentimientos humanos de admiración u horror con respecto a cierto tipo de actos son con frecuencia, mientras permanecen, los factores más importantes a la hora de decidir qué tipo de acto es correcto o incorrecto.

Los casos en que una controversia ética es más difícil de decidir en términos racionales son aquellos en los que hay una genuina diferencia en cuanto a los fines. Tales casos son menos frecuentes de lo que parece a primera vista. Los aristócratas rusos, hasta mediados del siglo XIX, no respetaban a sus siervos, debido no tanto a que tenían una concepción del bien distinta a la de aquellos que se oponían a la servidumbre, como a que creían que los siervos no tenían la misma capacidad de emoción que sus amos. *Relatos de un cazador*, de Turgeniev, con todo el arte de un gran novelista, daba un retrato comprensivo de las penas y alegrías de los siervos, creando de este modo una sensibilidad «rousseauniana» en los amos de espíritu liberal. *La Cabaña del Tío Tom* rindió el mismo servicio a los esclavos de Estados Unidos. En ambos países fue abolida la institución opresora cuando los hombres ya no podían negar que los oprimidos tenían la misma capacidad para las pe-

nas y las alegrías que sus opresores. La controversia entre sus enemigos y sus defensores no era, por tanto, realmente una controversia en cuanto a los fines, sino en cuanto a las emociones de los seres humanos.

Dejando a un lado las discusiones sobre la sensibilidad de los esclavos, hay dos motivos por los que se puede defender la esclavitud: 1) que es esencial para la civilización; 2) que los esclavos no cuentan; por ejemplo, que son meros medios y que sus experiencias no son ni buenas ni malas. De estos dos sólo el segundo implica una discusión en cuanto a los fines. El primero tiene algo de cierto y lo tuvo mucho más en el pasado. Los sacerdotes de Egipto y Babilonia, que desarrollaron la escritura y los rudimientos de las matemáticas y la astronomía, obtuvieron su tiempo libre gracias al uso de esclavos, y en aquellos días, cuando el trabajo de un hombre producía sólo un poco más de lo que necesitaba para mantenerle a él y a sus hijos vivos, no habría habido tiempo libre sino hubiera habido clases privilegiadas y clases condenadas al trabajo servil. Los personajes jóvenes en los *Diálogos* de Platón muestran una dedicación a la filosofía que depende de una seguridad financiera y de un funcionamiento del hogar sin problemas gracias a los esclavos. Lord Melbourne, cuya conversación en Holland House, recogida por Greville, aún nos fascina por la vastedad de su cultura, y que soportó con una entereza tan civilizada las extravagancias byronianas de su mujer, obtuvo la fortuna que hizo que sus méritos fueran posibles con el sufrimiento de los niños en las minas de carbón. Debemos, por tanto, admitir que la esclavitud y la injusticia social han tenido, en el pasado, una finalidad útil en el desarrollo de la civilización. No voy a examinar en qué medida éste es aún el caso porque no deseo embarcarme en una controversia política.

El segundo motivo, de los arriba mencionados, por el que se podría defender la esclavitud, el de que los esclavos son meros medios, da lugar a argumentos que son éticamente más importantes que los que hemos estado considerando hasta ahora. Son esencialmente los mismos que hemos visto en el capítulo V, sobre los bienes parciales y generales. ¿Qué consideraciones pueden alegarse para razonar con un hombre que proclama que a él sólo le interesa el bien de un grupo, o incluso sólo su propio bien? El egoísta, el nacionalista, el hombre que sólo

se preocupa de su propia clase o de los partidarios de su mismo credo, todos ellos despiertan escasas simpatías. ¿Se puede decir algo que les induzca a abandonar su parcialidad, al menos en la práctica, si no en la teoría?

Está claro que nos encontramos aquí con la antigua cuestión de la armonía entre los intereses públicos y privados. Cada hombre, hemos admitido, perseguirá necesariamente la satisfacción de sus propios deseos; por tanto, sólo actuará de forma que produzca el bien general si sus propios deseos le conducen a actos que tienen este resultado. Pueden tener este resultado porque desea el bien general, o porque el sistema social es tal que sus intereses egoístas están mejor servidos por actos que son útiles para el público. No creo que sea posible una armonía completa entre intereses públicos y privados, y donde no es posible, me temo que falle el argumento ético. Pero creo que hay mucha menos dicrepancia de lo que normalmente se piensa.

Volvamos a considerar el caso de la esclavitud. En una comunidad donde los esclavos son numerosos, hay un perpetuo temor a una insurrección servil, y tales insurrecciones, cuando suceden, pueden llegar a ser terribles. El miedo hace que los amos de esclavos sean crueles, y para muchos de ellos la crueldad debe de ser odiosa. La compasión por el sufrimiento, especialmente por el sufrimiento físico, es hasta cierto punto un impulso natural: los niños tienden a llorar cuando oyen llorar a sus hermanos o hermanas. Este impulso natural tiene que ser reprimido por los propietarios de exclavos, y cuando es reprimido se convierte fácilmente en su opuesto, creando un impulso de crueldad por sí misma. Pero los impulsos de este tipo no son puros, y el realizarlos no produce satisfacción, sino que cuanto más se satisfacen más se intensifica el temor. En una vida así no puede haber paz interior. Los hombres que aceptan y practican frecuentemente formas autorizadas de injusticia social pueden despreciar la tranquilidad de los sabios y los santos, pero las desprecian por ignorancia. No dudo que muchos santos cristianos que han renunciado al mundo y abrazado la pobreza sintieron más felicidad personal de la que podrían haber sentido si hubieran guardado sus posesiones, y es cierto que Sócrates fue un hombre feliz hasta el mismo momento de su muerte.

Tomemos otro ejemplo, más relacionado con asuntos actuales que el de la esclavitud; me refiero al nacionalismo. El mundo, en el momento actual (1946), está lleno de grupos en pugna y recelosos: los judíos y los árabes, los hindúes y los musulmanes, los yugoeslavos y los italianos, los rusos y los norteamericanos, sin mencionar a los derrotados alemanes y japoneses. Cada uno de estos grupos cree que sus intereses son incompatibles con los de un grupo al que es hostil, y no tiene escrúpulos morales al perseguir lo que mantiene que son sus propios intereses, sin tener en cuenta el precio que cueste a sus enemigos. Todos los hombres de Estado se dan cuenta de que si persisten en su actitud el resultado puede ser otra guerra mundial, esta vez con bombas atómicas, que produciría una ruina común para todos los combatientes. Los sionistas serán exterminados y sus obras en la Tierra Prometida destruidas; los árabes sobrevivirán sólo en pequeños núcleos en el desierto. Los hindúes y los musulmanes igualmente verán destruidas sus ciudades santas, sus poblaciones serán reducidas a una pequeña parte de su número actual por la guerra y el hambre, y sus fértiles tierras volverán a ser estériles. Si no se llega a un acuerdo sobre Trieste, ésta, además de otras ciudades, dejará de existir. Si Rusia y las democracias occidentales no pueden resolver sus diferencias pacíficamente, no sobrevivirán ni el comunismo ni el capitalismo democrático, sino sólo bandas errantes de bandidos anárquicos. Esto no es lo que desean ninguno de los grupos en litigio, pero esto es lo que inevitablemente sucederá si son incapaces de percibir hasta qué punto los verdaderos intereses de cada grupo están ligados con el bien general, en oposición a la ilusoria esperanza de su victoria privada y particular.

Las consideraciones anteriores ilustran el hecho de que, en discusiones políticas, rara vez es necesario apelar a consideraciones éticas, ya que el egoísmo ilustrado normalmente proporciona un motivo suficiente para una acción que esté de acuerdo con el bien general. Pero aunque normalmente (no siempre) la apelación al egoísmo es válida, es con frecuencia mucho menos eficaz que una apelación a motivos altruistas. El odio, la envidia y el desprecio ciegan a los hombres a sus propios intereses; sin embargo, la compasión y la piedad incitan a acciones útiles para los otros, incluso si no se espera un

provecho para uno mismo. Las emociones generosas son más adecuadas que el egoísmo calculado para inducir a las acciones puras que este egoísmo calculado recomendaría si el cálculo fuera correcto, pero mientras los corazones de los hombres sean fríos es probable que permanezcan ciegos al hecho de que la cooperación es normalmente más ventajosa para ambas partes que la competición.

Cuando de hecho existe un conflicto genuino entre los deseos totales de un hombre y los deseos totales de otro (o sea, cuando dos plateamientos son posibles y uno será más satisfactorio para A, mientras que el otro será más satisfactorio para B), no parece posible, mientras que nos limitemos a los dos individuos, abogar por ningún argumento en favor de uno ni en contra del otro. Pero esto no significa lo que podría parecer que significa, ya que tanto A como B tienen que tener en cuenta los deseos de los otros. Si A quisiera robar el dinero de B, es probable que su deseo fuera frustrado por el deseo de escapar a la censura y al castigo. Cada individuo podría sacar provecho del robo, suponiendo que él fuera el único ladrón, pero todo el mundo se beneficia de que los demás se abstengan de robar. En tales casos hay un interés general que se opone a lo que sería el interés de los individuos si el interés general no se hiciera patente. La ley y el gobierno son instituciones con las que se busca que el interés general descanse en el individuo; lo mismo sucede con la opinión pública bajo la forma de alabanza y censura. La consecuencia es que, donde la policía es eficaz, la gran mayoría de la población encuentra que es ventajoso abstenerse del delito. Pero en la relación entre Estados soberanos, donde no hay ley ni gobierno, los argumentos contra el egoísmo nacional a expensas del resto del mundo, aunque válidos, no son lo suficientemente evidentes como para ser comprendidos por los hombres de Estado o por enormes sectores de la población.

Lo que un hombre considera que constituye su felicidad depende de sus pasiones, y éstas a su vez dependen de su educación y circunstancias sociales, lo mismo que de su herencia genética. Es evidente que la atención del joven puede ser encauzada hacia asuntos en los que sus intereses armonicen con los de los otros, o hacia asuntos en los que hay conflicto. Hoy día, en la mayoría de los países del mundo, los colegios

enseñan la cooperación dentro de la nación pero la competición fuera de las fronteras; esta práctica está llevando a nuestra era a un desastre final, y probablemente impedirá a la mayoría de los que están ahora en edad escolar llegar a alcanzar la edad adulta. Sería igual de fácil enseñar lealtad a la humanidad, y basándose en este sentimiento construir un Estado internacional, por medio del cual la raza humana pudiera alcanzar un nivel de felicidad y bienestar que sobrepasara en mucho a cualquiera de los que se han alcanzado hasta ahora. Pero ninguna gran potencia soñaría con aceptar tal medida de desarme intelectual, aunque todos saben que el castigo por continuar la política actual es la destrucción universal.

Concluiré este capítulo resumiendo anteriores argumentos contra lo que puede ser llamado el punto de vista nietzscheano, es decir, que sólo una parte de la humanidad puede ser considerada como fines, mientras que el resto son meramente medios. En el primer caso, tan pronto como se delimite esa parte la teoría se convertirá en inaceptable para todos los que no pertenezcan a ella; no se puede esperar, por ejemplo, que los hombres que no son blancos admitan que el mundo existe para el exclusivo beneficio de los hombres blancos. Mientras que los hombres blancos retengan la supremacía, los hombres de otros colores predicarán los derechos humanos y dirán que todos los hombres son iguales. Pero si los hombres de cualquier otro color tienen alguna esperanza de éxito, como los mismos japoneses creyeron que tenían después de Pearl Harbour, se convertirán en seguidores de la filosofía de Nietzsche, sustituyendo meramente «blanco» por «amarillo», un cambio sin importancia lógica. Entonces serán a su vez derrotados, y las reclamaciones se harán en nombre de los hombres mestizos o de los hombres negros. Incluso conocí una vez a un marxista mejicano, que sostenía que el mensaje esencial de Marx era la supremacía de los pieles rojas porque ninguno de los pieles rojas de Méjico era capitalista. Es evidente que esta doctrina de la supremacía de una parte de la humanidad sólo puede engendrar una lucha interminable, con cambios periódicos según sea el grupo dominante. En cada etapa habrá opresión y crueldad para mantener la supremacía de los que en ese momento sean Amos del Mundo. En toda época habrá miedo a la insurrección, tiranía policial y un sufrimiento in-

digno de grandes sectores de la humanidad. Los gobernantes no serán felices porque temerán el asesinato o la rebelión. La raza dominante tendrá que cerrar sus corazones a la compasión y sus mentes a los hechos. Al final perecerán en una rebelión sangrienta. Ningún hombre elegiría tal vida con los ojos abiertos. La teoría de Nietzsche es un sueño, pero en la práctica es una pesadilla.

CAPÍTULO IX

¿Existe un conocimiento ético?

Llegamos, por fin, al problema en el que desembocan todas nuestras discusiones éticas anteriores. La cuestión se puede exponer en un seco lenguaje técnico, o en una lengua que muestre que encierra asuntos de gran importancia emocional. Empecemos por lo último.

Si decimos que «la crueldad» es injusta, o que «deberías amar a tu prójimo como a ti mismo», ¿estamos diciendo algo que implica verdad o falsedad impersonal, o estamos expresando meramente nuestras propias preferencias? Si decimos «el placer es bueno y el dolor es malo», ¿estamos emitiendo un juicio o estamos meramente expresando una emoción que podría exponerse más correctamente con otra forma gramatical, como por ejemplo, «viva el placer, y fuera la preocupación sombría»? Cuando los hombres discuten o hacen la guerra por un asunto político, ¿hay algún motivo por el que una parte tenga más razón que la otra, o es meramente un juicio de fuerza?, ¿qué significa, si es que significa algo, decir que un mundo en que los seres humanos son felices es mejor que uno en que son desgraciados? Yo, por ejemplo, creo que es inaceptable suponer que, cuando digo «la crueldad es mala», estoy diciendo meramente que «no me gusta la crueldad», o algo igualmente subjetivo. De lo que quiero hablar es de si hay algo en la ética que no sea, en última instancia, subjetivo.

Para expresar el mismo problema en un lenguaje más técnico: Cuando examinamos lo que significan los juicios éticos encontramos que difieren de los juicios sobre hechos objetivos por la presencia de uno de estos dos términos, «debería» y «bueno», o de ambos, o de sinónimos. ¿Forman estos términos o sus equivalentes parte de un vocabulario mínimo de la ética? ¿O son definibles en términos de deseos, emociones y sentimientos? Y, si es así, ¿hacen una referencia esencial a los deseos, emociones y sentimientos de las personas que utilizan las palabras o hacen una referencia a los deseos, emociones y sentimientos generales de la humanidad? Hay palabras como «yo», «aquí», «ahora», que tienen un significado diferente para cada una de las diferentes personas que las utilizan, o incluso en cada una de las diferentes ocasiones en que son utilizadas. A tales palabras las llamo «egocéntricas». Nuestra pregunta es: ¿son egocéntricos los términos éticos?

Al hablar de estas cuestiones repetiré de forma abreviada los argumentos que han aparecido en capítulos anteriores, pero esta vez debemos tomar decisiones, y no, como anteriormente, dejar muchas cuestiones abiertas.

Una teoría posible es que «debería» no se puede definir, y que conocemos por intuición ética una o más proposiciones sobre los tipos de actos que deberíamos o no deberíamos ejecutar. No hay una objeción *lógica* a esta teoría, y no estoy preparado para rechazarla de modo decisivo. Tiene, sin embargo, un grave inconveniente, a saber, que no existe un acuerdo general sobre qué tipo de actos deberían ser realizados, y que la teoría no proporciona medios de decidir quién tiene razón cuando hay un desacuerdo. Así se convierte, en la práctica aunque no en la teoría, en una doctrina egocéntrica. Si A dice «deberías hacer eso» y B dice «no, deberías hacer aquello», sólo sabemos que ésas son sus opiniones, y no hay forma de saber cuál es la correcta, si es que alguna lo es. Sólo se puede escapar de esta conclusión diciendo de forma dogmática: «siempre que haya una discusión sobre lo que se debe hacer, yo tengo razón, y los que no estén de acuerdo conmigo están equivocados». Pero como aquellos que no estén de acuerdo harán una reclamación parecida, la controversia ética se convertirá meramente en una pugna de dogmas opuestos. Estas consideraciones nos permiten abandonar el «debería» como

término ético fundamental. Veamos si podemos hacer algo mejor con el concepto de «bueno».

Diremos que algo es «bueno» si tiene valor por sí mismo, independientemente de sus efectos. Ya que el término «bueno» es ambiguo, quizá sería mejor que lo sustituyéramos por «valor intrínseco». Así la teoría que vamos a examinar es la teoría de que hay algo indefinible que llamamos «valor intrínseco», y que sabemos, por un tipo diferente de intuición ética de la que hemos visto en relación con «debería», que ciertos tipos de cosas poseen valor intrínseco. Este término tiene un opuesto al que llamaremos «valor negativo». Una posible intuición ética del tipo adecuado para nuestra teoría actual sería «el placer tiene valor intrínseco, y el dolor tiene valor negativo intrínseco». Definiremos ahora «debería» en términos de valor intrínseco: un acto «debería» ser realizado si, de todos aquellos que son posibles, es el que tiene un valor intrínseco mayor. A esta definición debemos añadir el principio: «el acto que tiene mayor valor intrínseco es el que es capaz de producir la mayor proporción de valor intrínseco sobre el valor negativo intrínseco, o la menor proporción de valor negativo intrínseco sobre el valor intrínseco». Un valor intrínseco y un valor negativo intrínseco se definen como iguales cuando los dos juntos tienen como valor intrínseco cero.

Esta teoría, como la precedente, no se puede refutar lógicamente. Tiene la ventaja, sobre la teoría que hace que «debería» sea fundamental, de que hay mucho menos desacuerdo en lo que tiene valor intrínseco que en lo que debería hacerse. Y cuando examinamos los desacuerdos sobre lo que debería hacerse, encontramos normalmente, aunque quizá no siempre, que derivan de los desacuerdos en cuanto a los efectos de las acciones. Un salvaje puede creer que infringir un tabú produce la muerte; algunos de los que guardan el sábado creen que trabajar el domingo conduce a la derrota en la guerra. Tales consideraciones sugieren que las reglas morales están realmente basadas en un cálculo de consecuencias, incluso cuando parecen ser absolutas. Y si juzgamos la moralidad de un acto por sus consecuencias, parece que tendríamos que adoptar una definición de «debería» como la que se sugirió al final del último párrafo. Nuestra teoría actual significa, por tanto, un claro avance sobre la teoría que hace que «debería» sea indefinible.

Sin embargo, aún hay más objeciones, algunas análogas a las anteriores y algunas de otro tipo. Aunque se está más de acuerdo en cuanto al valor intrínseco que en cuanto a las reglas de conducta, existen aún algunos desacuerdos serios. Uno de éstos se refiere al castigo vengativo. ¿Tiene valor intrínseco infligir dolor sobre aquellos cuyos actos tienen valor negativo intrínseco? Los que creen en el infierno deben responder afirmativamente, y también todos aquellos que creen que el propósito del derecho penal no debe ser solamente disuasorio y reformador. Algunos moralistas severos han afirmado que el placer no tiene valor intrínseco, pero no creo que fueran absolutamente sinceros, ya que al mismo tiempo afirmaron que los virtuosos serán felices en el cielo. La cuestión del castigo vengativo es más seria, porque al igual que ocurría con el desacuerdo sobre las reglas morales, no hay forma de discutir el asunto: si crees que es un bien y yo creo que es un mal, ninguno de nosotros puede aducir ninguna razón para apoyar su creencia.

Hay otra consideración de tipo totalmente diferente que, aunque no sea concluyente, tiende a desautorizar el punto de vista de que el valor intrínseco es indefinible. Cuando examinamos las cosas a las que nos inclinamos a conceder valor intrínseco, encontramos que todas son cosas deseadas o disfrutadas. Es difícil creer que en un universo desprovisto de capacidad de sentir haya algo que tenga valor. Esto sugiere que «el valor intrínseco» se puede definir en términos de deseo, o de placer, o de ambos.

Si decimos que el placer es bueno y el dolor malo, ¿queremos decir algo más que el hecho de que «nos gusta el placer y nos disgusta el dolor»? Parece como si quisiéramos decir algo más que esto, pero esto es, ciertamente, parte de lo que queremos decir. No podemos atribuir valor intrínseco a todo lo que se desea, porque los deseos están en pugna, por ejemplo en una guerra donde cada una de las partes desea su propia victoria. Podríamos quizá evitar esta dificultad diciendo que sólo los estados mentales tienen valor intrínseco. En ese caso, si A y B compiten por algo que sólo uno de ellos puede obtener, diremos que hay un valor intrínseco en el placer del vencedor, quienquiera que sea. Ya no hay nada que uno de los dos juzgue que tiene valor intrínseco, mientras que el otro juzgue que

eso mismo tiene valor negativo intrínseco. A puede admitir que el placer que B puede obtener con la victoria tendrá valor intrínseco, pero puede afirmar que, sin embargo, la victoria de B tiene que evitarse si es posible, a causa de sus efectos. Así, examinaremos ahora la definición: «valor intrínseco» significa «la propiedad de ser un estado mental deseado por la persona que lo experimenta». Esto difiere muy poco del punto de vista en que el bien es placer. Nos acercamos incluso más al bien como placer si sustituimos «deseado» por «disfrutado» en la definición anterior.

No creo que la afirmación «el bien es placer» sea totalmente correcta, pero creo que la mayoría de las dificultades de la ética son las mismas cuando se adopta esta afirmación que cuando adoptamos una que a mí me parece más exacta. Por tanto, para simplificar, aceptaré hipotéticamente, por el momento, la definición hedonista del bien. Nos falta examinar cómo se puede conectar esta definición con nuestros sentimientos éticos y convicciones.

Henry Sidgwick, en su *Methods of Ethics,* argumentaba que todas las reglas morales que se reconocen normalmente se pueden deducir del principio de que deberíamos aspirar a obtener el máximo placer, sosteniendo incluso que este principio justifica las excepciones ocasionales que reconoce que tienen las reglas morales. Hay ocasiones en que la mayoría de la gente diría que es correcto mentir, o romper una promesa, o robar o matar. Y el principio del hedonista explica todo esto. Creo que, en lo que se refiere al código moral de las comunidades civilizadas, el argumento de Sidgwick es en general cierto; de todos modos, no me atreveré a discutirlo, debido a estas limitaciones.

¿Qué diremos de la alabanza y la censura en esta teoría? La censura, cuando es deliberada, es tanto una emoción como un juicio: No me gusta el acto que censuro, y juzgo que obro correctamente al sentir este disgusto. La emoción es sólo un hecho, y no produce un problema teórico, pero el juicio es un asunto más delicado. Por supuesto, no *quiero decir,* cuando juzgo que un acto es correcto, que es el acto mejor calculado para alcanzar el máximo placer, porque si lo hiciera, sería lógicamente imposible cuestionar el hedonismo, y no lo es. Quizá el juicio no es realmente un juicio sino sólo otra emoción, es de-

cir, una emoción de aprobación hacia mis apetencias y antipatías. Según esta opinión, cuando deliberada, y no impulsivamente, censuro un acto, desapruebo el acto y siento hacia mi desaprobación un sentimiento de aprobación.

Otra persona que no esté de acuerdo conmigo sobre la ética puede desaprobar mi aprobación; expresará este sentimiento en lo que *parece* ser un juicio, diciendo «no deberías haber censurado ese acto», o algo parecido. Pero en nuestra teoría actual sigue expresando una emoción; ni él ni yo estamos haciendo ninguna afirmación, y por tanto nuestro conflicto es sólo práctico, no teórico.

Si definimos «lo correcto» el asunto es diferente. Podemos entonces hacer un *juicio* de que «esto es correcto». Si no queremos que nuestra definición tenga resultados paradójicos, nuestra definición de «correcto» debe ser tal que normalmente, cuando un acto sea correcto según nuestra definición, sea uno hacia el que sintamos la emoción de la aprobación, y que cuando sea incorrecto, sea uno hacia el que sintamos desaprobación. Llegamos así a buscar alguna propiedad común al mayor número posible de actos comúnmente aprobados (o desaprobados). Si *todos* tuvieran esa propiedad común, no dudaríamos en definirla como «correcta». Pero no encontramos nada que sea tan conveniente. Lo que encontramos es que la mayoría de los actos hacia los que la gente siente la emoción de la aprobación tienen una cierta propiedad común, y que los actos excepcionales, que no tienen esta propiedad, dejan de ser aprobados cuando la gente llega a darse cuenta con claridad de su carácter excepcional. Podemos decir entonces, en un sentido, que aprobar tales actos es un error.

Podemos establecer ahora una serie de proposiciones y definiciones fundamentales en la ética.

1) Examinando los actos que producen emociones de aprobación y desaprobación, vemos, como regla general, que los actos que se aprueban son aquellos que se cree que tienen, al sopesarlos, efectos de cierto tipo, mientras que se esperan los efectos contrarios de actos que se desaprueban.
2) Los efectos que conducen a la aprobación se definen como «buenos», y aquellos que conducen a la desaprobación como «malos».

3) Un acto cuyos efectos, según la evidencia de que disponemos, son probablemente mejores que los de cualquier otro acto posible en esas circunstancias, se define como «correcto»; cualquier otro acto es «incorrecto». Lo que «deberíamos» hacer es, por definición, el acto que es correcto.
4) Es correcto sentir aprobación por un acto correcto y desaprobación por un acto incorrecto.

Estas definiciones y proposiciones, si se aceptan, proporcionan un cuerpo coherente de proposiciones éticas que son verdaderas (o falsas) en el mismo sentido que si fueran proposiciones científicas.

Está claro que las dificultades se refieren principalmente a la primera proposición de la serie anterior. Debemos, por tanto, examinarla más atentamente.

Hemos visto en capítulos anteriores que las diferentes sociedades, en distintas épocas, han aprobado una gran diversidad de actos. Las comunidades primitivas, en un cierto estado de desarrollo, aprobaron el canibalismo y el sacrificio humano. Los espartanos aprobaron la homosexualidad, que era abominable para judíos y cristianos. Hasta finales del siglo XVII, casi todo el mundo aprobó la quema de las supuestas brujas, que hoy consideramos una crueldad sin sentido. Pero estas diferencias estaban arraigadas en diferencias de creencias en cuanto a los efectos de las acciones. Se creía que el sacrificio humano favorecía la fertilidad. Los espartanos pensaban que la homosexualidad favorecía el valor en la batalla. Podríamos aprobar aún la ejecución de las brujas, si creyéramos que tenían los poderes maléficos que se les atribuían en la Edad Media. La diferencia entre nosotros y otras épocas en estos aspectos de debe tanto a una diferencia entre nuestras creencias y las suyas como a los efectos de las acciones. Las acciones que ellos condenaban eran de un tipo que, en su opinión, tenían ciertos efectos, y estamos de acuerdo con ellos al pensar que tales efectos tienen que ser evitados si es posible.

Llegamos así a la conclusión de que la humanidad está más de acuerdo en los efectos a los que deberíamos aspirar que en los tipos de actos que se deben aprobar. Creo que el argumento de Henry Sidgwick, de que los actos que se aprueban son aquellos que con más probabilidad producen felicidad o pla-

cer es, hablando en términos generales, cierto. Con bastante frecuencia puede sobrevivir un antiguo tabú que en otros tiempos se consideraba desastroso infringir, a causa de la fuerza de la costumbre y de la tradición, mucho después de que las creencias que lo produjeron hayan sido olvidadas. Pero en tales casos el tabú tiene una vida precaria, y puede ser abandonado por aquellos que se encuentran, gracias a los viajes o al estudio, con costumbres diferentes a aquellas en que han sido educados.

No creo, sin embargo, que el placer sea lo que más se acerca a la cualidad común de la gran mayoría de acciones aprobadas. Creo que debemos incluir cosas tales como la inteligencia y la sensibilidad estética. Si estuviéramos realmente convencidos de que los cerdos son más felices que los seres humanos, no deberíamos por eso recibir con satisfacción los «favores» de Circe. Si los milagros fueran posibles y pudiéramos elegir exactamente el tipo de vida que nos gustaría, la mayoría de nosotros preferiríamos una vida en la que pudiéramos disfrutar, por lo menos parte del tiempo, de los exquisitos deleites del arte y del intelecto, más que una en la que sólo hubiera huríes, vinos y baños calientes, en parte, sin duda, pero no totalmente, por temor a la saciedad. De hecho, no valoramos los placeres en proporción a su intensidad, y algunos placeres nos parecen preferibles en sí mismos a otros.

Si se admite que la gran mayoría de los actos aprobados son aquellos que se cree que tienen ciertos efectos, y se descubre después que los actos excepcionales, que se aprueban sin tener este carácter, dejan de ser aprobados cuando nos damos cuenta de su carácter excepcional, entonces es posible, en cierto sentido, hablar de error ético. Podemos decir que es «incorrecto» aprobar tales actos excepcionales, refiriéndonos a que tal aprobación no tiene los efectos que caracterizan a la mayoría de los actos aprobados, y que hemos acordado tomar como criterio de lo que es «correcto».

Aunque, en la teoría anterior, la ética contiene afirmaciones que son verdaderas o falsas y no meramente optativas o imperativas, aún está basada en la emoción y el sentimiento, la emoción de la aprobación y el sentimiento de disfrute o satisfacción; la primera está contenida en la definición de «correcto» e «incorrecto» y lo segundo en la de «valor intrínseco».

Y a lo que apelamos para que nuestra teoría ética sea aceptada no es a los hechos de percepción, sino a las emociones y sentimientos que han dado origen a los conceptos de «correcto» e «incorrecto», «bueno» y «malo».

Capítulo X

La autoridad en la ética

Existen varias objeciones que surgen contra el tipo de sistema ético que hemos estado desarrollando. Una de éstas es que parece haber una falta de autoridad en las máximas éticas que no tienen más base que la sugerida en los capítulos anteriores. Consideraré esta objeción en este capítulo. Pensemos, en primer lugar, qué es lo que queremos decir con «autoridad». Existe una autoridad humana, y para la ortodoxia existe una autoridad divina. Existe la autoridad de la verdad y la autoridad de la conciencia. En la moral cristiana todas éstas se combinan. «¿Por qué debería yo hacer esto y aquello?» «Porque es la voluntad de Dios, porque es lo que aprueba la comunidad, porque es una verdad eterna que deberías hacer esto y lo otro, porque tu conciencia, si quieres escucharla, te dice que esto es lo que deberías hacer.» Se espera que tus deseos carnales retrocedan avergonzados frente a esta exhortación ética. Se cree que una comunidad donde se reconocen todos estos tipos de autoridad será más idónea, para hacer lo que se debería, que una comunidad gobernada por consideraciones más mundanas. Esto se supone que es tan evidente que no se somete a ninguna prueba estadística. Creo que si lo hiciéramos el resultado podría ser sorprendente. Comparemos dos comunidades, por ejemplo, la Italia del siglo XIII y la Inglaterra moderna. En la primera, prácticamente todo el mundo creía que la viola-

ción conducía al infierno a menos que a ésta siguiera el debido arrepentimiento. En la Inglaterra moderna, poca gente cree en esto. Pero si vamos a creer a Salimbene, los monjes del siglo XIII en Italia practicaban la violación con más frecuencia que nadie excepto unos cuantos delincuentes reconocidos de la Inglaterra moderna. Creo que un estudio amplio de la historia nos hace dudar de si los preceptos morales que tienen un valor ético evidente son más respetados allí donde prevalecen las cuatro autoridades antes citadas que en las comunidades más librepensadoras. Esto, sin embargo, es algo accidental, y ya es hora de que nos enfrentemos a las dificultades que probablemente surgirán.

Podemos cristalizar nuestra discusión en torno a dos preguntas:

A) ¿Por qué debo yo hacer lo que *tú* dices que debo?

B) Cuando existen desacuerdos éticos, ¿cómo llegaremos a una decisión? Empecemos por A.

Existe, para empezar, una repuesta religiosa que tiene el mérito de la sencillez. Debes hacer lo que yo digo que debes, porque ésta es la voluntad de Dios. El hombre al que no le convence esta simple repuesta puede responder de una de estas dos formas. Puede decir «¿cómo sabes que es la voluntad de Dios?», o puede decir «¿por qué debo obedecer la voluntad de Dios?» A la segunda de estas preguntas hay una respuesta sencilla: «Dios es omnipotente, y si no obedeces su voluntad, te castigará. Mientras que si lo haces puedes ir al cielo.» Esta respuesta presupone un egoísmo hedonista, es decir, la doctrina de que cada hombre debe tratar de conseguir tanto placer para sí mismo como le sea posible. Esta ha sido siempre la enseñanza cristiana ortodoxa, aunque los moralistas de mente retórica han tratado de envolverla con frases edificantes. Ello hace que no podamos distinguir la moralidad de la prudencia, que podría ser definida como la paciencia ante un pequeño mal presente pensando en un gran bien futuro. Las razones para la virtud en esta doctrina son precisamente idénticas a las razones que hay para no vivir por encima de nuestras posibilidades. La doctrina no difiere de la de los moralistas laicos en ningún punto ético, sino sólo en una cuestión del hecho en sí mismo: es decir, ¿disfrutaré de la felicidad eterna en el cielo si llevo a la práctica A, o sufriré el tormento eterno en el infier-

no si llevo a la práctica B? Esta no es una cuestión ética. Por tanto, no la discutiré más.

La cuestión más interesante es «¿Cómo voy a saber yo cuál es la voluntad de Dios?» Los escritos ortodoxos sobre la ética siempre sostienen que *su* sistema es objetivo, mientras que el de los moralistas laicos es subjetivo. Creo que esto no es cierto. Una doctrina es objetiva si se deriva de hechos que no se consideran cuestionables con argumentos generalmente reconocidos como válidos. Tiene que haber algún método para atraer a aquellos que todavía no creen en la doctrina por medio de consideraciones cuya validez reconozcan finalmente. Existen controversias en la ciencia, pero existen métodos reconocidos de llegar a decisiones. Este no es el caso cuando existen controversias sobre la voluntad de Dios. Los protestantes nos dicen, o solían decirnos, que trabajar los domingos es contrario a la ley de Dios. Pero los judíos dicen que es el sábado el día que Dios se opone al trabajo. El desacuerdo en este punto ha persistido durante diecinueve siglos, y no conozco ningún método de poner fin al desacuerdo excepto las cámaras de gas de Hitler, que no serían consideradas en general como un método legítimo en una controversia científica. Los judíos y los mahometanos nos aseguran que Dios prohíbe la carne de cerdo, pero los hindúes dicen que la que prohíbe es la de vaca. El desacuerdo en este punto ha hecho que cientos de miles de personas hayan sido sacrificadas en los últimos años. Por lo tanto, es difícil decir que la voluntad de Dios proporciona una base para una ética objetiva.

¿Por qué, entonces, la gente se agarra a ella con obstinación? En parte por tradición, pero en parte también por otras razones. Se les da una seguridad y una certeza que, de otra forma, es probable que faltaran. «Adelante, soldados cristianos, marchando hacia la guerra», es una exhortación estimulante. Se espera que aquéllos que comparten la creencia de que la voluntad de Dios impone ciertas cosas que el enemigo no hace, luchen contra el enemigo con más energía y entusiasmo y con menos remordimientos que si no estuvieran inspirados por esta creencia. En mis contactos ocasionales con los que ostentan el mando de nuestras fuerzas armadas he visto que casi todos ellos son profundamente religiosos, y cuando he indagado en la base de su fe, he visto que normalmente piensan

que la creencia en el cristianismo da valor a quienes tienen que arrojar bombas de hidrógeno. No discutiré este asunto por el momento, ya que pertenece más a la política que a la ética. Señalaré meramente que, como persona cuya ética no tiene un origen sobrenatural, no estoy absolutamente convencido de que la disposición para el homicidio a gran escala merezca una incondicional admiración ética.

Un investigador imparcial, como yo mismo, si está ansioso de descubrir cuál es la voluntad de Dios, no se contentará con las opiniones de sus vecinos más próximos, sino que enviará un cuestionario a los líderes del pensamiento religioso en todo el mundo, ya que ellos confiesan tener el conocimiento necesario. Me temo que le será muy difícil descubrir algún punto en el que todos estén de acuerdo, y estará obligado a concluir que por este camino la objetividad ética es inalcanzable.

Hay una variante no teológica que es realmente la misma doctrina. Consiste en decir que todos conocemos el significado de la palabra «debería», y que podemos percibir lo que debemos hacer lo mismo que percibimos que la hierba es verde. La facultad por la cual percibimos esto se llama «conciencia». Según esta doctrina, la frase «debería hacer X» es cierta o falsa en el mismo sentido en que «la hierba es verde» es verdadera, y «la sangre es verde» es falsa. En este caso la autoridad ya no es la voluntad de Dios, sino la verdad. He examinado esta doctrina en un capítulo anterior y, por tanto, lo trataré brevemente. Hay exactamente el mismo tipo de desacuerdos sobre lo que prescribe la conciencia que sobre lo que es la voluntad de Dios, y no hay, como en la ciencia, una técnica reconocida para resolver los desacuerdos. La única técnica reconocida es la del gobierno en un sentido amplio. Hay lo que la ley ordena, y hay lo que tu prójimo aprueba o desapueba. Esto crea un acuerdo relativo entre los miembros de la misma comunidad o del mismo Estado, pero no produce un acuerdo que transcienda las fronteras o que se extienda a culturas diferentes. No tiene, por tanto, ventajas sobre la voluntad de Dios como base de ética.

Antes de seguir adelante, consideremos por un momento la naturaleza de nuestro problema. Estamos investigando los diferentes significados posibles de la palabra «debería» cuando A dice a B «deberías hacer X». Esta cuestión es en parte objetiva. Si A dice «deberías obedecer la voluntad de Dios», es una

cuestión objetiva el que haya un Dios y, si es así, qué es lo que quiere. Pero como regla, la cuestión no es objetiva. Tampoco, por otra parte, es lógica. Hay un montón de respuestas posibles a las que sería imposible hacer una objeción *lógica,* pero que, sin embargo, nadie tomaría en serio. Puedes decir «el hombre virtuoso es el que trata de causar el mayor sufrimiento posible». Si dijeras esto no sería el lógico el que podría discutirlo. ¿Qué es entonces lo que hace que rechacemos instantáneamente tal sugerencia? Es el hecho de que, como regla, la gente no desea sufrir. O supongamos de nuevo que dijeras: «el mayor mal es el pecado, y yo puedo fabricar robots que no tengan órganos sexuales y que, por tanto, sean incapaces de pecar. Puedo hacer que estos robots hagan todo lo que normalmente se elogia. Puedo hacer que lean la Biblia. Puedo hacer que prediquen sermones elocuentes. Y puedo hacer una congregación de robots que lloren y se den golpes de pecho cuando oigan los emocionantes sermones de los robots predicadores». Todo esto es por el momento un hermoso sueño, pero me atrevo a decir que se hará posible en los próximos cien años. Pero, si A dijera a B: «deberías sustituir con robots a los seres humanos, porque los robots no pecan», casi todo el mundo respondería que el mundo del robot no sería ni bueno ni malo, ya que carecería de capacidad de sentir, y no sería mejor que un mundo de materia ordinaria incapaz de ejecutar los actos imitativos de los robots. Tales consideraciones hacen evidente que cualquier cosa que signifique «debería» tiene algo que ver con la percepción y con el deseo. Donde éstos están ausentes, no hay ni bien ni mal, ni virtud ni pecado. De esto se deduce que, si no queremos que nuestra definición de «debería» sea arbitraria y paradójica, debe tener alguna relación con la percepción y el deseo. Este es uno de los requisitos que debe cumplir nuestra definición.

Hay otro que nos acerca más al centro de la cuestión. Si queremos que la ética tenga alguna objetividad debemos encontrar un significado de «debería» tal que, cuando A le diga a B: «deberías hacer X», esto no dependa de quién sea A. Así se eliminan de inmediato gran cantidad de códigos morales. Si A es un azteca teológicamente ortodoxo, el acto X, que ordena, puede ser matar y comerse a una víctima humana. Si dos naciones, M y N, están en guerra entre sí, y A es miembro de la

nación M, el acto X, que recomienda, puede ser matar a tantos miembros de la nación N como se pueda; mientras que si A es miembro de la nación N, ordenará la muerte de los ciudadanos de la nación M. Si eres un católico medieval, mantendrás que es pecado matar por medio del aborto un feto en el seno de una mujer herética, y que sin embargo es virtuoso dejar que el feto nazca y alimentarlo hasta que crezca lo suficiente como para merecer la muerte en la hoguera. Si eres un librepensador moderno, no estarás de acuerdo con esta opinión. ¿Cómo vamos entonces a llegar a una objetividad en nuestra definición del «debería»?

Se puede afirmar, en líneas generales, que toda la cuestión de la ética surge de la presión de la comunidad sobre el individuo. El hombre es imperfectamente gregario, y no siempre siente instintivamente los deseos que son útiles para su comunidad. La comunidad, al estar ansiosa de que el individuo actúe de acuerdo con sus intereses, ha inventado varios mecanismos para hacer que el interés individual esté en armonía con el de la comunidad. Uno de éstos es el gobierno, otro es la ley y la costumbre y otro es la moralidad. La moralidad se convierte en una fuerza eficaz de dos formas: primero, por medio del elogio y la censura por parte del prójimo y de las autoridades, y segundo, por la auto-alabanza y la auto-culpabilidad que se llaman «conciencia». Por medio de estas diversas fuerzas, el gobierno, la ley, la moral, se hace que el interés de la comunidad descanse sobre el del individuo. A la comunidad le interesa, por ejemplo, que nadie robe. Pero, al margen de las fuerzas anteriores, a mí me interesaría robar, pero que sólo lo haga yo. Sólo los tiranos se pueden mantener en esta posición excepcional, y los tiranos no son aceptados cuando ya no tienen poder. Creo que podemos decir, a pesar de que existen los tiranos, que el propósito del código moral, mientras no sea supersticioso, es hacer que el interés de la comunidad descanse sobre el del individuo, y producir una identidad entre su interés y el de su comunidad que no existiría de otra forma.

Podemos decir, por tanto, como un primer paso para responder a nuestra pregunta, que si A y B pertenecen a la misma comunidad, cuando A dice a B: «deberías haber hecho X», quiere decir que el acto X habría favorecido los intereses de

la comunidad a la que ambos pertenecen. Esto asegura que dos personas cualesquiera que en las cuestiones relevantes pertenezcan a la comunidad de B darán la misma respuesta a la pregunta si no cometen un error de hecho, pero no asegura que la gente que no sea de esta comunidad dé la misma respuesta. Llegamos así a la cuestión de los bienes parciales y generales que se discutió en un capítulo anterior, y llegamos a la conclusión, por los argumentos dados en ese capítulo, de que la única forma de asegurar la objetividad en el significado de «debería» es aumentar nuestra comunidad hasta que abarque a todos los seres humanos, o mejor aún, a todo lo sensible. De esta forma, y sólo de esta forma, podemos asegurar que lo que A dice que B debería hacer no depende de quién sea A. Son tales consideraciones las que me permiten adoptar la siguiente definición:

Cuando A le dice a B: «deberías hacer X», la palabra «debería» significa para mí que, de todos los actos que B puede realizar, X es el que con más probabilidad promoverá los intereses de la humanidad o de todos los seres sensibles.

Aunque con el método anterior hemos asegurado un cierto grado de objetividad en nuestra definición de «debería», no se ha de olvidar que, en cierto sentido, la sanción en cualquier moralidad es en el fondo egoísta. Los actos de un hombre son en parte reflejo, en parte hábito, y en parte resultado de un deseo. Cuando estornudo o bostezo, no lo hago creyendo que esta acción promueve mi interés. Cuando realizo cualquier acto puramente habitual, como vestirme, puedo no darme ni cuenta de lo que estoy haciendo, y en cualquier caso, no estoy eligiendo deliberadamente una línea de conducta con preferencia a otra, excepto cuando pienso en qué ropa ponerme. Al moralista no le interesan las acciones que son meramente reflejas o habituales, sino las que son elecciones deliberadas. Entonces, cuando hago una elección, son *mis* deseos los que son operativos. Los deseos de los otros son sólo efectivos si tienen influencia sobre los míos. Decir que actuaré según mis propios deseos es expresar una tautología. Cuando los moralistas nos dicen, como suelen hacer con frecuencia, que deberíamos resistir al deseo a causa de cosas más elevadas, lo que realmente quieren decir es que deberíamos subordinar unos deseos a otros. Los otros, los que el moralista desea considerar

supremos, son de dos tipos. Está primero el deseo de agradar y de recibir alabanzas de nuestros amigos o de las autoridades, o, si viviéramos en el Renacimiento italiano, de la posteridad. Pero hay también otro tipo de deseo, el que hallamos en el amor o la compasión, y es el deseo directo y sencillo del bienestar de los otros. Casi todo el mundo lo siente en algún grado. Es anormal no sentirlo hacia los propios hijos cuando son pequeños. Cualquiera de estas dos clases de deseo tiende a armonizar mis intereses con los de los otros. Defino mis intereses como todas las cosas que deseo, y por tanto, si deseo el bienestar de los otros, esto forma parte de mis intereses. Aunque, por consiguiente, lo que determina mi acción es lo que *yo* deseo, y es en este sentido egoísta, pero no es necesariamente egoísta en lo que se refiere a los objetos deseados.

Llego ahora a la segunda cuestión que mencioné al principio de este capítulo, es decir, ¿cómo decidiremos cuando existan desacuerdos éticos? Hay que considerar aquí varios tipos de desacuerdo. De los desacuerdos que ocurren en la práctica, la mayoría de ellos se reducen a desacuerdos en cuanto al hecho, y no son, por tanto, esencialmente éticos. Cuando el señor A y el señor B no están de acuerdo, se puede probar que el sistema defendido por el señor B producirá más satisfacción que el propio sistema del señor A. He oído decir, aunque no estoy seguro de que sea históricamente así, que los cuáqueros fueron los primeros en adoptar el sistema de precios fijos en las tiendas. Se dice que lo hicieron porque pensaron que era una mentira pedir más de lo que estabas dispuesto a coger. Pero los precios fijos resultaron tan cómodos para los clientes que los comerciantes cuáqueros se hicieron ricos, y los otros encontraron conveniente seguir el mismo sistema. Esto es un ejemplo del gran número de casos en que entran en conflicto el egoísmo real y el aparente, y las únicas personas que actúan en armonía con el egoísmo real son aquellas que tienen un principio moral que les obliga a ir contra lo que creen que es su interés. En tales casos, una apreciación mejor del acto evitaría el desacuerdo ético. La gente que es derrotada en la guerra cree con frecuencia que están defendiendo algún principio ético, pero si hubieran previsto su derrota, se habrían dado cuenta de que su principio, fuera válido o no, no debería ser defendido con tales medios.

Hay, sin embargo, algunos desacuerdos genuinos puramente éticos. El más importante de ellos se refiere al castigo vengativo. Cuando odiamos a un hombre y pensamos que es malo, podemos encontrar placer al pensar en su sufrimiento, y nos convencemos con facilidad de que su sufrimiento es algo bueno en sí mismo. Esta es la base de la creencia en el infierno, donde no se supone que el castigo tenga algún efecto reformador. La creencia en el castigo vengativo tiene también formas más mundanas. Cuando los alemanes fueron derrotados al finalizar la Primera Guerra Mundial, hubo un sentimiento muy generalizado de que debían ser castigados, no sólo para reformarles o para impedir que otros siguieran su ejemplo, sino también porque era justo que un pecado que causó tanta consternación mereciera un sufrimiento. Sin duda, este sentimiento ayudó a producir la locura de Versalles y el consiguiente trato que se le dio a Alemania. No sé cómo probar que el castigo vengativo es algo malo. Hay, sin embargo, dos tipos de argumentos a los que se puede recurrir. Uno es que toda la concepción del pecado está equivocada, como he discutido en un capítulo anterior. El otro es un argumento basado en la prudencia. El tratado de Versalles y sus consecuencias trajeron a los nazis y la Segunda Guerra Mundial. Creo que se puede afirmar que en la gran mayoría de los casos el castigo vengativo no tiene los efectos esperados por aquellos que lo infligen, sino que disminuye la satisfacción total del deseo, no sólo en los que son castigados sino también en los que castigan. Esta, sin embargo, es una cuestión muy amplia que conduce directamente a muchos problemas políticos serios. O sea que, por el momento, no hablaré más de ello.

La mayoría de los desacuerdos que ocurren en la práctica no son sobre cuáles son las cosas que tienen valor intrínseco, sino sobre quién las disfrutará. Los que tienen el poder naturalmente reclaman para sí la parte del león. Los desacuerdos de este tipo tienden a convertirse en meras luchas por el poder. En la teoría, este tipo de cuestión puede decidirse por nuestro criterio general: que el mejor sistema es el que produce un mayor valor intrínseco. Las discusiones pueden continuar cuando ambas partes acepten este criterio, pero entonces se habrán convertido en discusiones en cuanto al hecho y será posible, al menos en teoría, tratarlas de modo científico.

Terminaré este capítulo aplicando sus principios a dos cuestiones que a menudo me han parecido problemáticas. La primera de ellas se refiere a la crueldad, y la segunda a los derechos del individuo frente a la sociedad.

Cuando estoy obligado, como ocurre con mucha frecuencia en el mundo moderno, a contemplar actos de crueldad que me hacen estremecerme de horror, me encuentro constantemente impulsado hacia una perspectiva ética que no puedo justificar intelectualmente. Entonces pienso que «esos hombres son malos y lo que hacen es malo en algún sentido absoluto que mi teoría no ha previsto». Creo, sin embargo, que este sentimiento no hace justicia a la teoría. Veamos lo que permite la teoría. Está claro, para empezar, que los actos de crueldad en general disminuyen la satisfacción total de la humanidad y son, por tanto, aquellos que según nuestra definición no deberían realizarse. Está claro, además, que el sentimiento de desaprobación hacia tales actos tiende a impedirlos y es, por tanto, según nuestras definiciones, el que se debería sentir. Pero en este punto el tipo de teoría que he estado defendiendo ejerce un freno útil, que está ausente en teorías más absolutas. No se puede concluir que, porque A sea cruel, B hace bien en ser cruel con A. Sólo se deduce que B obra bien al tratar de impedir que A siga cometiendo más actos crueles. Si, como bien puede suceder, la bondad tiene más probabilidades de ser eficaz que el castigo, entonces la bondad es el mejor método. El doctor Burt (luego sir Cyril), en su libro sobre la delincuencia juvenil, comienza con el relato de un chico de siete años que cometió un asesinato. Fue tratado con bondad y se convirtió en un honrado ciudadano. No fue posible aplicar este método a Hitler, y no deseo sugerir que en su caso habría dado resultado. Pero es posible aplicarlo a la nación alemana. Afirmo que tales consideraciones muestran que nuestra ética justifica un auténtico horror a la crueldad sin justificar los excesos a los que este horror conduce a menudo.

Llego ya a mi última cuestión, que trata de los derechos del individuo frente a la sociedad. La ética, dijimos, forma parte de un intento de hacer al hombre más gregario de lo que le hizo la naturaleza. Las presiones y las tensiones relacionadas con la moral se deben, se puede decir, a que la especie humana es gregaria sólo en parte. Pero esto es una verdad a me-

dias. Muchas de las mejores cosas de la especie humana se deben al hecho de que no es completamente gregaria. El individuo tiene su propio valor intrínseco, y los mejores individuos hacen contribuciones al bien general que nadie les pide y que, a menudo, incluso, el resto de la comunidad rechaza. Es, por tanto, algo esencial en la búsqueda del bien general permitir a los individuos libertades que no sean injurias evidentes hacia los demás. Es esto lo que da origen al perenne conflicto de la libertad y la autoridad y pone límites al principio de que la autoridad es la fuente de la virtud.

Capítulo XI

Producción y distribución

Trataremos en este capítulo de asuntos en los que los problemas éticos son casi indistinguibles de los económicos y políticos. En adelante daré por supuesto que se aceptan las definiciones de «valor intrínseco» y «conducta correcta» a las que llegamos en un capítulo anterior, es decir:

Valor intrínseco es la propiedad de un estado mental que se disfruta, o que habiéndose experimentado, se desea. Lo opuesto a valor intrínseco se llama valor negativo intrínseco. Un valor y un valor negativo se consideran iguales cuando una persona que puede elegir es indiferente a si experimenta ambos o ninguno.

Conducta correcta es la que consigue la preponderancia del valor sobre el valor negativo o reduce al mínimo la ventaja del valor negativo sobre el valor, y la elección se hace entre los actos que son posibles.

La conducta correcta así definida no es exactamente lo mismo que la conducta moral o la conducta virtuosa en el sentido que generalmente se les da a esos términos. Incluye la conducta moral, pero tiene un alcance ligeramente más amplio. Normalmente no decimos que un hombre es virtuoso porque se abstiene de comer en exceso, decimos sólo que es juicioso desde un punto de vista puramente egoísta; mientras que la conducta virtuosa, como se entiende en general, contiene normalmente algún elemento no egoísta. Hay, de hecho, dos de-

partamentos éticos diferentes, uno relacionado con la producción de valor intrínseco y el otro con la distribución. La moralidad, excepto cuando es supersticiosa, está fundamentalmente relacionada con la distribución. Decidimos en un capítulo anterior que a la ética no le interesaba la pregunta «¿quién disfruta lo que tiene valor intrínseco?», sino sólo la producción de la mayor cantidad de valor intrínseco que sea posible. Este, sin embargo, no es el modo en que funcionan los sentimientos de la gente. Queremos el valor intrínseco para nosotros mismos y para la gente a quien queremos. Quizá podríamos extender nuestros sentimientos a todos nuestros compatriotas, pero son muy pocas las personas que lo extienden a toda la humanidad. Se comprende que la distribución del valor intrínseco que la gente naturalmente desea no es imparcial, y no es por tanto probable que sea lo que hace el total del valor intrínseco lo más grande posible. La moralidad es, en gran medida, un intento de combatir esta parcialidad y de hacer que la gente que actúa conceda tanta importancia al bien de los otros como al suyo propio.

Hay muchos más desacuerdos sobre la distribución que sobre qué es lo que constituye el valor intrínseco. Debido a que hay tan poco desacuerdo en cuanto al valor intrínseco, se puede decir que es adecuado como concepto fundamental de la ética. Esforcémonos en dar un contenido concreto al concepto de valor intrínseco.

Lo primero que hay que observar es que el valor intrínseco no pertenece a los objetos externos por derecho propio, sino sólo a sus efectos psicológicos. Los estados mentales son los que tienen la cualidad en cuestión, y las cosas que producen estos estados mentales no tienen valor intrínseco por sí mismas. Tienen valor como medios para aquellos en quienes producen los resultados deseados, pero no para otros. Las otras tienen valor como medios para aquellos a quienes les gustan, pero no para aquellos a quienes no les gustan. Pero aunque hay algunas diferencias entre las distintas personas en cuanto a las cosas que les hacen sentir placer, hay una gran cantidad de acuerdo, especialmente en lo que se refiere a los bienes más sencillos. Todo el mundo exige condiciones de vida y salud, y la mayoría de la gente exige las condiciones de superviviencia biológica. Ha habido ascetas que fueron felices, o que dijeron que lo

eran, con poco alimento, bebida, vivienda y ropa, pero hombres así son raros, y estadísticamente pueden ser ignorados. La mayoría de la gente necesita para su felicidad, además de las condiciones materiales de vida, un cierto grado de compañía amistosa, un mínimo de seguridad, y un sentido de integración en alguna comunidad. Todas estas necesidades son tan universales que la política puede ignorar a los pocos que pueden prescindir de ellas. Todas estas necesidades están hoy día muy desigualmente repartidas. Hay, por supuesto, valores «superiores», como el placer que proporcionan las obras de arte o el placer en la actividad intelectual, pero éstos no tienen la importancia primaria de las necesidades más elementales.

Entre los medios para conseguir la felicidad hay una división importante. Hay aquéllos que, si son disfrutados por A, se le quitan a B, y hay otros que no tienen esta cualidad de posesión personal, como dice Yago: «El que me hurta mi buen nombre, me roba lo que no le enriquece, y me convierte en un verdadero pobre.» Un buen nombre no es como una rebanada de pan que puede ser arrebatada por un ladrón. Al menos es lo que Yago decía: «pero esto sólo es cierto en parte». La gente que está ansiosa de ser admirada está normalmente llena de envidia, porque se da cuenta de que hay una cierta cantidad de admiración para ser distribuida y que la admiración que se le da a un hombre es probable que otro la pierda. El mismo género de consideraciones se aplica a todo tipo de preeminencia. Si deseas destacar entre tus compañeros por algún motivo, puedes lograr tu objetivo aumentando tus méritos o disminuyendo los suyos, pero es lógicamente imposible que todo el mundo disfrute de preeminencia. Las sensaciones de un hombre que posee al ganador de un Derby tienen valor intrínseco, pero de un tipo que no puede ser universalizado. A falta de un sistema de engaño universal, es imposible que todo el mundo disfrute de los placeres de poseer al ganador de un Derby. Debemos distinguir, por tanto, tres tipos de fuentes de valor intrínseco: Primero: los bienes en los que puede haber un propietario particular, pero que pueden, por lo menos en teoría, ser facilitados a todo el mundo. De éstos, el ejemplo típico es el alimento. Segundo: los bienes que no sólo son privados, sino que por su naturaleza lógica, no pueden ser disfrutados en general. Éstos son los que se derivan de la preemi-

nencia, sea por la fama, por el poder, por las riquezas, o por lo que sea. En teoría, todos podríamos ser ricos, pero no todos podemos ser el hombre más rico que existe. Los deseos de preeminencia, por tanto, tienen un carácter competitivo lógicamente ineludible. Tercero: hay valores intrínsecos cuya posesión no disminuye las posibilidades de placeres iguales para los demás. En esta categoría están cosas como la salud, el placer de estar vivo en un día maravilloso, la amistad, el amor, y las alegrías de la creación.

La actitud del moralista será diferente ante cada una de estas tres clases. Empecemos con la primera, que consiste en general en cosas materiales como las que trata la economía, el alimento, la ropa, las casas, etc. Tenemos que preguntarnos primero si hay un principio ético que pueda ser llamado «justicia», que nos permita decir que una distribución «justa» de los bienes materiales tiene un valor intrínseco. En nuestra definición de conducta correcta dimos por sentado que éste no es el caso, y que la conducta correcta consiste en producir la mayor cantidad de valor intrínseco que sea posible, independientemente de quién lo disfrute. Pero se puede insistir en que una comunidad en la que el valor intrínseco esté distribuido por igual es mejor que una en la que la distribución sea desigual, incluso si la cantidad total de valor intrínseco no es mayor. Yo no creo en esto. Creo que hay fuertes argumentos para aproximarse a una distribución equitativa, pero creo que todos ellos son compatibles con tratar la justicia como un medio más que como un fin. La objeción principal a la distribución desigual es que produce envidia y odio en los menos afortunados, lo que trae consigo el temor y el odio correlativo de los más afortunados. Pero donde un sistema social establecido de antiguo haya aprobado una distribución desigual de tal manera que incluso los menos afortunados se conformen sin resentimiento, este argumento carece de valor. Es más, en algunas sociedades hay argumentos positivos a favor de la desigualdad. Creo, por tanto, que mientras los argumentos para una distribución aproximadamente igual son muy fuertes en los sitios en que una antigua tradición no es dominante, son sin embargo argumentos en cuanto a los medios, y no creo que la justicia pueda ser aceptada como algo que tiene valor intrínseco en sí misma.

Aunque creo que la justicia es un medio más que un fin, creo que, como medio, está dentro de unos límites sumamente deseables. Una gran parte de la enseñanza de la moral convencional está dedicada a reprimir el egoísmo natural. La prohibición de robar, el mandato de amar al prójimo como a uno mismo, las exhortaciones a la abnegación, y la alabanza de la caridad, todas ellas tienen este propósito. No estoy seguro de que la enseñanza de la moral tradicional que tenía este propósito adoptara por completo la mejor técnica, pero esta es otra cuestión. Por una parte, me inclino a pensar, como Jeremy Bentham, que no es probable que se logre el resultado deseado por medio de la exhortación moral, sino más bien por medio de instituciones sociales y de una opinión pública que haga, en lo posible, que el interés de cada persona actúe como exige el interés general. Bentham, al igual que los de su tiempo, fue demasiado racionalista y superficial en sus recursos para producir armonía entre el interés público y privado. Yo concedería una mayor importancia de lo que él lo hace al afecto, la simpatía instintiva y a las ambiciones, que son más útiles que perjudiciales. Pero estoy de acuerdo en que los preceptos morales por sí solos no es probable que den un buen resultado, mientras el conflicto entre los intereses públicos y privados siga siendo encarnizado y evidente.

Con respecto a muchos de los bienes que pertenecen a nuestra primera clase no habría ocasión de consideraciones éticas si las instituciones económicas y políticas fueran mejores de lo que son. Sería fácil, dadas estas instituciones, obtener suficiente alimento para todo el mundo, en cuyo caso toda la cuestión de la distribución de alimentos desaparecería de la esfera de la ética. De esta forma, como de algunas otras, la importancia de la acción moral disminuye a medida que el sistema social mejora. En lo que se refiere a la distribución de los bienes materiales, podría con el tiempo reducirse a la observación de unas costumbres bien establecidas y no demasiado molestas.

Es bastante diferente nuestra segunda clase de valores intrínsecos, es decir, aquéllos que son competitivos por su naturaleza lógica. El más importante de éstos es el poder. Casi todo el mundo que no es excesivamente perezoso desea más poder que la parte que le corresponde, si no en el mundo en

general, al menos en su entorno inmediato. Las guerras y las revoluciones, a través de la historia, han sido producidas principalmente por amor al poder. En los Estados en que los tiranos son normalmente asesinados hay, a pesar de todo, una competición sangrienta para conseguir el puesto del tirano. Ha habido en el mundo occidental, durante los últimos siglos, un descenso muy rápido del poder arbitrario. Los reyes, los propietarios de esclavos, los maridos y los padres han sido sucesivamente depuestos, y ha habido un serio intento de igualar la distribución del poder último en lo posible. En este aspecto, las reclamaciones de lo que debe ser llamado justicia son muy fuertes. Los que tienen poder casi siempre abusan de él. Aunque existen excepciones, éstas son raras.

Aparte de las exhortaciones morales, cuya eficacia es muy limitada, hay varias formas de disminuir los males producidos por el abuso de poder. Una de eśtas es facilitarles la resistencia a las víctimas. Este es el método de la democracia. Otra es educar de tal forma que las facultades adquiridas conduzcan al amor al poder por canales útiles, más que perjudiciales. El amor al poder, como cualquier otro impulso profundamente arraigado, no puede ser totalmente suprimido sin causar gran daño a aquéllos que, en tal caso, se sienten frustrados, pero puede ser fácilmente desviado en direcciones en las que generalmente es beneficioso. Este es a menudo, aunque no siempre, el caso en que lo que se busca es poder sobre la naturaleza o el conocimiento de las leyes naturales. Es también con frecuencia, aunque no siempre, el caso en que se logra el poder sobre las mentes de los hombres por medio de un genio creativo. En lo que se refiere al poder, como en otras direcciones, las mejores máximas éticas no son ascéticas, sino que consisten en fomentar y proporcionar escapes que no sean destructivos.

En lo que se refiere a nuestra tercera clase de bienes, es decir, aquéllos cuya posesión por un hombre no interfiere necesariamente con la posesión por otro, no debería haber problema de distribución, pero de hecho sí que lo hay. El tipo de bienes en que estoy pensando tiene un alcance muy amplio, desde la alegría de vivir de un niño hasta los placeres mentales más refinados en la creación o el goce de las obras de los genios. Siempre que el goce de una persona ante tales placeres

interfiere en el de otra, se debe a defectos remediables en el sistema social. La salud, por ejemplo, debería ser casi universal, pero donde el trabajo es excesivo y la medicina es cara se convierte en una prerrogativa de los ricos. George Lansbury * persuadió a las autoridades de Poplar para que mejoraran la asistencia médica elevando los impuestos por encima de lo que estaba legalmente permitido, lo que hizo que disminuyera la tasa de mortalidad infantil. Por ello, fue enviado a la cárcel. Todas las cosas buenas que dependen de una educación superior son hoy día prerrogativas de una minoría, y lo son también aquéllas que dependen mucho del ocio. De este modo existe hoy una competición que no es esencialmente necesaria, pero la solución se encuentra en la política más que en la ética.

Hay una gran cuestión en lo que se refiere a la distribución que todavía no he tocado. Es la cuestión de la posteridad. ¿Qué parte del bien actual debe ser sacrificado por el bien de las generaciones futuras? Es difícil no sentir cierta simpatía hacia el irlandés que dijo: «¿Por qué debería yo hacer algo para la posteridad? Ella nunca hizo nada por mí.» Sin embargo, la posteridad tiene sus exigencias. Estamos agradecidos a los que en el pasado plantaron árboles y no vivieron lo suficiente para verlos crecidos. Tenemos una buena razón para preocuparnos por el momento en que las tierras se agoten debido a un cultivo imprudente. Somos demasiado descuidados con los recursos minerales del mundo. Estamos incluso llevando el placer de la lucha hasta un punto en que parece que nos enfrentamos con ecuanimidad a la posibilidad de que podemos exterminar a la raza humana. Por estos motivos nuestra era es extraordinariamente imprudente. Es imprudente porque todo es inestable y el futuro es incierto. Hasta que se recupere alguna estabilidad, es poco probable que los hombres concedan la importancia adecuada a la posteridad.

Este es un asunto más serio de lo que a veces se piensa. Un individuo no puede, a menos de convertirse en estéril, reducir su esfera a su propia vida, ni siquiera a su propio país o a su propia época. Cada uno de nosotros forma parte de una larga

* George Lansbury (1859-1940), líder del partido laborista inglés. *[N. del T.]*

cadena que va desde nuestro más remoto ancestro animal hasta el imprevisible futuro. La raza humana ha surgido lentamente desde una condición de animal perseguido raro y desgraciado, pero si suponemos que ya no le queda más trayecto por recorrer, que no se pueden alcanzar mayores perfecciones en el futuro, y que estamos llegando a un callejón sin salida, algo profundamente instintivo y enormemente importante se marchitará y morirá. Estoy pensando en algo de lo que muy poca gente es consciente, algo que adquiere expresión explícita sólo en unos pocos, pero que nos pertenece en nuestro más íntimo ser, porque no somos meramente individuos sino miembros de una especie. Por este motivo, al juzgar un país o un periodo, debería concederse importancia no sólo a la felicidad diaria de los individuos implicados, sino a su contribución a la civilización, que para mí supone la reserva de todos aquellos bienes espirituales que distinguen al hombre del mono y al hombre civilizado del salvaje. Son estas cosas las únicas que hacen que el hombre sea importante, y cada generación es a su vez depositaria de ellas. Nuestra obligación suprema hacia la posteridad es transmitir el tesoro, no disminuido sino aumentado. Me gustaría poder creer que lo estamos realizando.

Capítulo XII

Ética supersticiosa

Se ha afirmado en capítulos anteriores que la bondad o maldad de un acto depende de sus probables consecuencias, y no de su pertenencia a una clase de actos etiquetados como virtuosos o pecaminosos, sin tener en cuenta sus efectos. Es posible aceptar esta opinión en abstracto sin darnos cuenta cuán distinta es de las costumbres establecidas. La palabra «ética», y más aún el adjetivo «no ético», implica normalmente alguna cualidad misteriosa e inexplicable que se supone que posee un acto, en virtud del tabú tradicional o bien de alguna revelación sobrenatural. Este punto de vista gobierna los juicios éticos de la mayoría de la gente, y afecta profundamente al derecho penal. Es a este punto de vista a lo que llamo «ética supersticiosa»:

Considera las siguientes propuestas:

Es pecado comer carne de cerdo.
Es pecado comer carne de vaca.
Es pecado que una viuda no se inmole en la pira funeraria.
Es pecado trabajar los sábados.
Es pecado trabajar los domingos.
Es pecado que dos padrinos del mismo niño se casen entre sí.

Es pecado casarse con la hermana de la esposa difunta; o con el hermano del esposo difunto.

Es pecado fornicar.

Es pecado tener relaciones sexuales con un miembro de su propio sexo.

Es pecado suicidarse.

Cada una de estas propuestas ha sido fervientemente mantenida por grandes comunidades civilizadas. Algunas de ellas están incorporadas en el derecho penal de países avanzados. No me interesa discutir si tales actos son pecado o no. Lo que me interesa son las razones dadas para suponer que lo son. Estas razones proceden en algunos casos de una tradición que tiene un origen prehistórico, pero en la mayoría de los casos proceden de algún libro sagrado considerado tan autorizado que sus *dicta* nunca deben ser puestos en duda. Muchas de las exhortaciones morales practicadas por el clero o por los que dan edificantes consejos en el YMCA * tienen como fin exhortar a los oyentes a obedecer tales preceptos, y el no obedecerlos se considera convencionalmente mucho más infame que la crueldad o la malicia inspirada por la envidia o el odio colectivo que conduce al desastre político. Un fabricante de algodón victoriano que empleaba mujeres en sus molinos podía hacerlas trabajar durante tantas horas y con salarios tan miserables que arruinaba su salud, y sus vidas eran angustiosas, pero si ganaba suficiente dinero, era respetado y podía llegar a ser miembro del Parlamento. Sin embargo, si se llegaba a saber que había tenido relaciones sexuales con alguna de las mujeres que él empleaba, se consideraba un pecado y se le negaban los honores públicos. Los moralistas profesionales nunca han considerado, y no consideran, que la bondad, la generosidad, el carecer de envidia y de malicia, son tan importantes moralmente como la obediencia a las reglas impuestas por un código tradicional. Realmente, un cínico podía estar tentado de pensar que uno de los alicientes de un código tradicional son las oportunidades que da de pensar mal de otras personas y de frustrar lo que debieran ser deseos inocentes.

El apoyo a esta suposición puede derivar de la curiosa se-

---

* YMCA, Young Men's Christian Association. Asociación Cristiana de jóvenes. *[N. del T.]*

lectividad que caracteriza la interpretación ortodoxa de los textos. Hay en los Evangelios dos declaraciones sobre el divorcio: una prohibiéndolo por completo, la otra permitiéndolo en caso de adulterio. La Iglesia Católica y la gran mayoría de los sacerdotes anglicanos rechazan la más humana de estas dos declaraciones.

Un buen ejemplo del efecto de la ética supersticiosa sobre la ley inglesa en el momento actual lo proporcionó el rechazo a la legalización de una ley de eutanasia voluntaria en la Cámara de los Lores en 1936. El propósito de esta ley era permitir a los médicos, con el consentimiento del paciente, acortar el sufrimiento en los casos de enfermedad incurable. Existe un enorme número de casos cada año de pacientes que sufren una intensa agonía, especialmente a causa del cáncer, y que no tienen esperanzas de recuperación. Según dice la ley, ningún médico ni ningún pariente del paciente tienen derecho a poner fin al sufrimiento, por mucho que el paciente pudiera desear que lo hicieran. El difunto lord Ponsonby, en la ley anteriormente mencionada, propuso que, bajo garantías minuciosas, el paciente junto con sus médicos deberían tener derecho a poner fin a su vida antes de que ésta terminara de forma natural. Sus Señorías se quedaron profundamente escandalizados por esta sugerencia y la rechazaron por gran mayoría. Lord Fitzalan, que propuso el rechazo de la ley, puso objeciones a su título y dijo: «Desearía que se le hubieran dado palabras en inglés llano y simple, que la gente comprendiera, y que se llamara a la ley lo que es, una ley para legalizar el asesinato y el suicidio, porque después de todo, esto es lo que significa.» Siguió diciendo: «Por supuesto, si los nobles lores de esta Cámara consideran esta cuestión, y estoy seguro de que no lo harán, como si Dios no existiera, entonces la situación es diferente. En este caso volveríamos a ser gobernados sólo por el sentimiento. Ciertamente, el sentimiento tiene sus méritos y, en muchos casos, creo que el sentimiento hace mucho bien. Pero si permitimos que nos arrastre, entonces significa un abandono de los principios, significa que somos gobernados por nuestras emociones y que sacrificamos esa gran virtud de la firmeza que tanto ha caracterizado a nuestra raza. Esta no es una cuestión de partido. Durante generaciones la gran mayoría de nuestros predecesores en esta Cámara, de todos

los credos y de todo tipo de opiniones, han aceptado la tradición de que el Todopoderoso se reservaba, sólo para Él, el poder de decidir el momento en que se debería extinguir la vida. El noble lord de la oposición llega hoy con su ley y nos pide que usurpemos este derecho, que ignoremos al Todopoderoso en este tema, que insistamos en compartir esta prerrogativa.»

Se le ocurren a uno varias observaciones al leer estos argumentos. No hay ninguna prueba de que lord Fitzalan estuviera en contra de la guerra o de la pena de muerte, aunque en ambos casos los seres humanos usurpan lo que él llama el privilegio del Todopoderoso. Sólo se opone a ello cuando matar es para hacer un favor. ¿Y qué deberíamos pensar de un Dios que compartiera los sentimientos de lord Fitzalan? ¿Se puede en verdad creer que un ser sabio, omnipotente y bondadoso encuentra tanto placer en contemplar la lenta agonía de una persona inocente y que se enfadaría con los que le han acortado el sufrimiento? La Cámara de los Lores, aconsejados por el difunto arzobispo de Canterbury, al parecer aprobaron esta opinión, aunque dos Pares que eran médicos trataron de suavizar su crueldad diciendo que, incluso con la ley existente, a menudo los médicos acortan la vida en tales casos, a pesar de que al hacerlo puedan ser colgados legalmente. Este argumento podría haber sido expresado más brevemente de lo que lo hicieron, con estas simples palabras: «hipocresía a toda costa».

He explicado este caso de eutanasia por dos motivos, porque fue debatido en el Parlamento no hace mucho y porque no se refiere a un tema político. No es una cuestión de ricos contra pobres, de conservadores contra laboristas, o de cualquiera de los otros asuntos que se debaten en las elecciones. El código de moral tradicional se mantiene rígido, cruel e inamovible frente a las exigencias de un sentimiento bondadoso.

Algunos podrían aducir que ese punto de vista se ha hecho más liberal desde 1936, y que si se propusiera ahora una ley semejante, lo más probable es que se aprobara. Es quizá una respuesta suficiente señalar que no se ha presentado ninguna ley parecida. Probablemente una de las razones es que hay un cierto número de creyentes en los sistemas tradicionales que votarían en contra de cualquier miembro del Parlamento que apoyara tal ley, pero hay muy poca gente con un pensamiento liberal que abandonaría su propio partido político porque los

miembros o candidatos de tal partido hubieran votado en contra de la eutanasia. Los tradicionalistas mantienen sus opiniones de modo más fanático que sus oponentes de ideas liberales, y por lo tanto tienen un poder que supera a la proporción de su número. Un hombre que abogue públicamente por cualquier relajación del código tradicional puede sufrir el descrédito, pero a los fanáticos ignorantes no les puede suceder nada parecido.

Puedo ilustrar esto con mi propia experiencia: En el año 1940 recibí una carta de un joven liberal americano criticando mi libro *Marriage and Morals,* sobre la base de que todo lo que decía en ese libro lo acepta ahora prácticamente todo el mundo, y que las supersticiones que atacaba estaban prácticamente extinguidas. Unas pocas semanas después, como resultado de un proceso legal, se me quitó la cátedra de Nueva York basándose explícitamente en que *Marriage and Morals* era «lujurioso, impúdico, lascivo y obsceno». Fue, por tanto, sometido durante un tiempo a un boicot casi completo en todo Estados Unidos.

Ciertamente, hemos de aceptar que la opinión pública en general es hoy más liberal de lo que era, y esto ha tenido algún efecto sobre la legislación, por ejemplo en lo que se refiere al divorcio. Por otra parte, las medidas policiales contra los homosexuales están siendo intensificadas en este país; y en el estado de Nueva York, donde el adulterio se castiga con la cárcel, no hay un movimiento eficaz para cambiar la ley en este aspecto. Mucha gente dice: «¿Qué importa la ley, si vemos que no se respeta en la práctica?» A mi modo de ver, este es un argumento engañoso. En primer lugar, cualquier ley que no se respeta es mala, ya que ocasiona un desprecio hacia la ley. En segundo lugar, aunque la ley generalmente no se observe, una esposa vengativa o un adversario político pueden recurrir a ella y utilizarla como forma de chantaje. Por estas razones, entre otras, no puedo creer que la declaración oficial de una norma ética, que la mayoría de la población ni obedece ni cree en ella, sea un tema que deba ser tratado con ecuanimidad.

El argumento principal contra la ética supersticiosa es que proviene de épocas menos civilizadas y personifica una rigidez de la que deberíamos tratar de escapar. El afecto hacia los ín-

timos y un sentimiento bondadoso hacia el mundo en general son los sentimientos que con más probabilidad nos conducen a una conducta correcta. Los preceptos tradicionales tienen otras fuentes. ¿Por qué es malo el control de natalidad? Porque el Señor castigó a Onán con la muerte. ¿Por qué es mala la homosexualidad? Porque el Señor destruyó Sodoma y Gomorra. ¿Por qué es malo el adulterio? A causa del séptimo mandamiento. No digo que no haya razones mejores para por lo menos alguna de estas prohibiciones. Lo que digo es que las razones tradicionales no son válidas y deben ser olvidadas.

Hay otro aspecto de la ética supersticiosa que es muy perjudicial. Es el que mantiene que la gente que hace ciertas cosas son pecadores y merecen sufrir. No estoy sugiriendo que no deba existir algo como el castigo o el derecho penal. Lo que quiero decir es que el castigo, cuando está justificado, es una necesidad lamentable y no algo de lo que alegrarse como una justa retribución. Si un hombre llega a Londres con la peste, él y todos aquéllos con los que ha tenido contacto son aislados y sometidos a tratamientos desagradables. Pero no pensamos que son malos y no nos alegramos de los sufrimientos que tenemos que producirles. Este no es el modo en que los moralistas tradicionales consideran a «los pecadores». Por el contrario, una creencia en el pecado es suficiente para justificar esos sentimientos de odio a los que la mayoría de la gente es propensa. Esto es especialmente desastroso cuando se considera que es mala toda una nación, o una raza, o un credo. El mundo en que vivimos está lleno de tales odios colectivos, y son ellos, más que cualquier otra cosa, los que amenazan a la humanidad con el desastre.

Un principio ético puede ser juzgado por el tipo de emoción que hace que sea bien recibido. Por medio de esta prueba se descubrirá que una gran cantidad de principios generalmente reconocidos no son tan respetables como parecen. Un examen honrado nos mostrará a menudo que lo que hace que los hombres abracen un principio, sea válido o no, es que les proporciona una salida para algunas pasiones no muy nobles y muy especialmente la crueldad, la envidia y el placer de sentirse superiores. Si, al autoexaminarse, se encuentra que es una pasión de este tipo la que hace abrazar alguna máxima moral, es una razón más que suficiente para volver a examinar sus

convicciones sobre el asunto. Debido a que la ética supersticiosa proviene a menudo de fuentes tan indeseables merece la pena combatirlas, y aceptar sólo aquellas reglas morales que parezcan facilitar la felicidad general, y rechazar todas aquéllas que nos atraen porque causan infelicidad a aquéllos por quienes sentimos aversión.

Capítulo XIII

Sanciones éticas

La cuestión de la que trataremos en este capítulo es la siguiente: ¿Qué motivos existen, o se podría hacer que existieran, para estimular la conducta «correcta», según la ética desarrollada en capítulos anteriores? Repetiré una vez más que para mí la conducta «correcta» es aquella que probablemente te producirá la mayor proporción de satisfacción sobre la insatisfacción o la menor proporción de insatisfacción sobre la satisfacción, y así, al hacer esta apreciación, la cuestión sobre quién disfruta la satisfacción o sufre la insatisfacción se considera irrelevante. Esto precisa de una pequeña explicación. Hablo de «satisfacción» más que de «placer» o de «interés». El término «interés» como se emplea normalmente tiene una connotación muy restringida. No diríamos que un hombre está actuando en interés propio si, guiado por un impulso bondadoso, da su dinero para una obra de caridad, pero puede, sin embargo, si tiene una disposición generosa, conseguir más satisfacción con este acto que con un apego avariento a sus pertenencias. El término «satisfacción» es lo suficientemente amplio como para abarcar todo lo que le sucede a un hombre a través de la realización de sus deseos, y estos deseos no tienen necesariamente que tener ninguna relación con el yo, excepto el hecho de que uno mismo los siente. Se puede, por ejemplo, desear, yo mismo lo hago, que se descubriera una

prueba para el último teorema de Fermat, y se puede estar contento si a un joven matemático brillante se le concede una beca que le permita buscar una prueba. La gratificación que uno sentirá en este caso se definirá como satisfacción, pero no como interés propio, como se cree normalmente.

La satisfacción, según entiendo la palabra, no es lo mismo que el placer, aunque está íntimamente relacionada con él. Algunas experiencias tienen una cualidad satisfactoria que va más allá de lo meramente placentero, otras por el contrario, aunque muy placenteras, no tienen ese peculiar sentimiento de contento que es a lo que yo llamo satisfacción.

Muchos filósofos han mantenido que los hombres siempre e invariablemente buscan el placer, y que incluso los actos que aparentemente son más altruistas tienen este fin en perspectiva. Esto, creo, es un error. Es cierto, por supuesto, que se obtendrá un gran placer cuando se logre el objetivo de cualquier cosa que se desee, pero a menudo el placer se debe al deseo, no el deseo al placer esperado. Esto se refiere a los deseos más simples, como el hambre y la sed. Satisfacer el hambre o la sed es un placer, pero el deseo de la comida o bebida es directo, y no es un deseo por el placer que proporcionan, excepto en el caso de un gastrónomo.

Los moralistas tienen por costumbre recomendar lo que se llama el «altruismo» y representar la moralidad como algo que consiste principalmente en la autoabnegación. Este punto de vista me parece que proviene de una imposibilidad de concebir el amplio ámbito de los posibles deseos. Pocas personas concentran sus deseos exclusivamente en sí mismas. Hay pruebas abundantes de esto en la frecuencia del seguro de vida. Cada hombre, por necesidad, actúa por sus propios deseos, sean los que sean, pero no hay ninguna razón por la que sus deseos deban ser egocéntricos. Tampoco se da siempre el caso de que los deseos que se refieren a otras personas conducirán a mejores acciones que los que son más egoístas. Un pintor, por ejemplo, llevado por el afecto familiar, puede pintar obras mediocres, pero sería mejor para el mundo si pintara obras maestras y dejara a su familia padecer las incomodidades de una relativa pobreza. Se puede admitir, sin embargo, que la inmensa mayoría de la humanidad tiene propensión a favore-

cer sus propias satisfacciones, y que uno de los propósitos de la moralidad es disminuir la fuerza de esta propensión.

Con respecto a esto, los moralistas tradicionales, cuyo sistema tiene una base teológica, consideran que están en una posición mucho más fuerte que la de los que adoptan algún sistema como el que he estado defendiendo. Locke, por ejemplo, es capaz de conseguir resultados completamente satisfactorios con una sencilla llamada al egoísmo puro. Cree que aquellos que actúan correctamente van al cielo y que los que actúan mal van al infierno. Se deduce que el egoísta prudente actuará correctamente. La prudencia es, por tanto, la única virtud que Locke considera necesaria. Bentham, que no creía en el cielo y en el infierno, pensó que las instituciones buenas aquí en la tierra podían lograr el mismo efecto. Los delincuentes tenían que ser encarcelados en su «panóptico», que se extendía desde un centro y tenía un sistema de espejos hábilmente diseñado, para que el carcelero jefe, como una araña en medio de su tela, pudiera ver simultáneamente todo lo que estaban haciendo los delincuentes. El carcelero jefe en este sistema reemplazaba al ojo de Dios. Cuando los delincuentes se portaban bien, eran recompensados, cuando se portaban mal, eran castigados. Por consiguiente, así lo creía Bentham, todos ellos se portarían bien. Desgraciadamente, aunque hubiera obtenido para su panóptico todo el apoyo que esperó en sus momentos más optimistas, habría habido aún gente que no estuviera en prisión, y se tendrían que haber tomado otras medidas con ellos. Tampoco está muy claro por qué el carcelero jefe sería virtuoso. Por tanto, no se puede decir que el sustituto de Bentham para las sanciones teológicas sea completamente satisfactorio.

Las sanciones religiosas, aunque en teoría pueden parecer adecuadas, no han resultado serlo en la práctica. La prudencia es tan difícil como cualquier otra virtud, y a lo que Locke apela es a la prudencia, como hemos visto. En las épocas de fe, cuando los hombres creían realmente que el pecado mortal, si no era absuelto, conducía al infierno, el asesinato y la violación eran mucho más frecuentes de lo que son hoy día en el mundo occidental, como se puede ver al leer cualquier crónica medieval. Los hombres que son crueles e impulsivos se comportarán de forma imprudente bajo la influencia de la pa-

sión, por muy evidente que les parezca esta imprudencia en momentos más calmados. Los teólogos modernos, al suavizar el dogma de la condenación eterna, han disminuido mucho la fuerza de las antiguas sanciones, e incluso aquellos que aún las aceptan saben que hay formas de burlarlas. Una vez, en un tren, mantuve una conversación con un político americano de origen irlandés, un hombre de piedad ejemplar y un buen hijo de la Iglesia. Me aseguró con creciente fervor, mientras bebía whisky, que quería muchísimo a su mujer y a sus hijos, pero que nunca despreciaba las oportunidades de fornicar clandestinamente, porque, a su debido tiempo, sería absuelto. Nadie puede negar que tales casos son muy frecuentes. Parecerá, por tanto, que las viejas sanciones son enormemente ineficaces incluso en los temas en que hacen más hincapié.

No hay, de hecho, un método por el que podamos estar seguros de que todo el mundo será siempre virtuoso. El tema de las sanciones es, por tanto, cuantitativo. Algunos sistemas fomentan más la virtud y otros menos, algunas doctrinas éticas favorecen más la conducta socialmente deseable, y otras menos. Hablando en términos generales, se puede decir que el objetivo del moralista y del político debiera ser tal que produjese la mayor concordancia posible entre la satisfacción individual y la general, para que en la medida de lo posible los actos por los que se mueve un hombre para buscar su propia satisfacción sean aquellos que produzcan satisfacción a los demás. El tiempo que dure esta concordancia en una sociedad dada depende de varios factores, de los que se deben destacar tres como especialmente importantes. Son: *a)* el sistema social; *b)* la naturaleza de los deseos individuales; y *c)* los cánones de elogio y censura. De estos tres, el sistema social es probablemente el más importante. Es evidente que la gente se comporta de modo diferente en una comunidad anárquica, como por ejemplo una ciudad minera durante la fiebre del oro, que en una comunidad donde el derecho penal es eficaz y está bien asentado. Es evidente también que las distintas comunidades ofrecen distintas oportunidades para lograr el triunfo personal. Si eres miembro de una banda de piratas, los métodos para llegar a ser el jefe son bastante diferentes a los que seguirías si eres miembro de una junta universitaria y deseas

ser el rector. En una comunidad bien organizada el triunfo personal será la recompensa a las acciones que son generalmente útiles, mientras que en una comunidad anárquica será la recompensa a la astucia, la brutalidad y la violencia rápida. Pero este es un tema muy amplio que no voy a tratar más por el momento.

Los deseos individuales que determinan la conducta individual se pueden modificar en gran parte gracias a la educación, la moda y la oportunidad. Está claro que tal modificación, mientras sea deliberada, deberá tender a conseguir que los deseos individuales sean lo más conformes posible con el bien general. Esto ocurre en gran parte en todas las comunidades civilizadas. El carnicero y el panadero contribuyen a mi felicidad, no porque me quieran, sino porque el sistema económico hace que yo les sea útil. Hay, sin embargo, en cada comunidad un número de gente mayor o menor que actúan por motivos socialmente indeseables, de odio, cólera, envidia, o por un impulso directo hacia la violencia. Debería ser tarea de los psicólogos averiguar las causas de los impulsos antisociales y tratar de hacerlos desaparecer. Este es un tema para ser tratado con los métodos del científico, más que con los del moralista tradicional. Los moralistas tradicionales han confiado demasiado en la eficacia de la predicación y de la exhortación explícita, y demasiado poco en la investigación científica de la causalidad psicológica. Esto se ha unido a un énfasis indebido en el pecado y el libre albedrío. Muchos defectos de carácter son tan pequeños que pueden ser curados por la predicación como lo son las enfermedades del cuerpo. Es difícil delimitar lo que se podría hacer en el campo del perfeccionamiento moral de los individuos si el asunto fuera estudiado con el mismo cuidado y con el mismo ánimo con el que la profesión médica estudia la salud física.

La alabanza y la censura, en la forma en que la opinión pública las concede, tienen un enorme efecto sobre la conducta, pero este efecto no es, en absoluto, siempre bueno. Napoleón no fue sólo admirado por los franceses sino por mucha gente de las naciones que conquistó, como los alemanes o italianos. Lo que se puede aplicar a tales hombres en grado notable se puede aplicar a hombres inferiores en menor medida. Se alaban formas de éxito que no son útiles socialmente y allí donde

existe una ética supersticiosa se censuran acciones que no causan ningún daño.

Las sanciones éticas en todas estas formas pueden ser mejores o peores, y en todas ellas son muy poderosas. Si existieran buenas instituciones y una ética socialmente deseable, y una comprensión científica de la formación del carácter individual, sería posible que los conflictos entre la satisfacción individual y la general fueran muy poco frecuentes. Asegurar este resultado debería ser el fin supremo de aquellos que tratan de crear una sociedad humana feliz.

En las comunidades occidentales, tal y como existen hoy día, se ha logrado ya una gran armonía entre las satisfacciones individuales y generales, siempre y cuando nos limitemos a los asuntos internos de la comunidad e ignoremos sus relaciones con países que puedan ser hostiles. El primer paso para producir esta armonía se encuentra en el derecho penal, que hace que dedicarse a actividades como el asesinato y el robo esté en contra de los intereses de todos, excepto de unos pocos. El siguiente factor más importante es la necesidad de ganarse la vida. Como regla general, a la gente no se le paga por su trabajo a menos que se piense que es útil, y el trabajo cubre gran parte de los días de la mayoría de los hombres. El siguiente factor que favorece lo que una comunidad considera que es un buen comportamiento es la concesión del elogio y la censura. A la gente le gusta ser admirada y no le gusta ser odiada. Este motivo, sin embargo, como hemos visto, puede tener efectos negativos si las normas por las que la comunidad concede el elogio o la censura son inadecuadas o erróneas.

Aparte de estas formas en las que los motivos que se refieren a uno mismo pueden hacerse generalmente útiles, existen en la mayoría de los seres humanos impulsos directos relacionados con otras personas. Estos pueden ser impulsos de odio, y entonces es bastante probable que hagan daño. Pero los motivos como el afecto familiar y la amistad son comunes excepto en épocas de tensión extraordinaria. Existe también, creo que con más frecuencia de la que a veces nos damos cuenta, un motivo de bondad general que se destaca en momentos de grandes desgracias naturales, como las inundaciones y los terremotos. Y por último, aunque puede ser tan malo como bueno en sus efectos, existe el orgullo del propio grupo, la fa-

milia, la ciudad, la nación o lo que quiera que sea. Estos motivos son parte tan esencial de la naturaleza humana como los motivos que sólo se refieren a uno mismo.

Por los anteriores motivos, la mayoría de la gente, en las mejores comunidades que existen hoy día, actúan, por lo que se refiere a gran parte de sus actividades, con formas de comportamiento que son útiles para los demás, igual que para ellos mismos. Esto no se debe a que la ley moral imponga el altruismo, sino a que, dada la sociedad en que viven, es el modo en que sus impulsos y deseos les incitan a actuar. Está claro que unas instituciones mejores, una mejor educación de las emociones, y un mejor reparto del elogio y la censura, aumentarían el ya considerable alcance que tienen las acciones de la gente para promover el bienestar de su comunidad. Debemos buscar el progreso ético en este tipo de causas, más que en una reavivación de la creencia en sanciones sobrenaturales.

Segunda parte

EL CONFLICTO DE LAS PASIONES

Capítulo primero

De la ética a la política

Las consideraciones éticas, en cierto modo abstractas, que hemos estado tratando en capítulos anteriores, podrían hacer que pareciera, si las presentamos ante alguien que ignore la historia humana, que el camino hacia la felicidad universal es fácil y evidente. Sólo es necesario que los deseos que impulsan la conducta de los individuos y de los grupos fueran deseos composibles, y no aquellos que por su propia naturaleza supongan la frustración de otros. No sería imposible asegurar que esto debería ser así, excepto en las excepciones relativamente poco importantes. Los deseos de los hombres no son un dato inmutable. Están afectados por las circunstancias, la educación y la oportunidad. Con las técnicas que poseemos hoy día, y con la difusión del conocimiento que poseen los economistas y los sociólogos, las pasiones más destructivas podrían ser relegadas a una posición tan poco importante como la que ocupan en el momento actual las pasiones que conducen a los hombres al homicidio personal. Si esto se hiciera, todo el mundo podría lograr en breve una cantidad de contento y una difusión general de la felicidad como no se ha conocido desde que comenzó la sociedad organizada.

Pero en el mundo real las cosas son diferentes. Los resortes de la acción, como se van a encontrar en la historia y en la actualidad, son en su mayoría de tal forma que exigen la frustra-

ción de los demás. Hay amor al poder, hay rivalidad, hay odio, y me temo que debemos añadir un placer positivo ante el espectáculo del sufrimiento. Estas pasiones son tan fuertes que no sólo han gobernado el comportamiento de sociedades, sino que han provocado el odio contra los que hablaban en contra suya. Cuando Cristo dijo a los hombres que deberían amarse los unos a los otros, produjo tanta furia que la multitud gritó: «¡crucificadle, crucificadle!». Los cristianos desde entonces han seguido más a la multitud que al fundador de su religión. Tampoco se han quedado atrás aquellos que no son cristianos. Tanto Malenkov como el senador McCarthy están continuando la «buena» labor en el espíritu de la multitud que exigía la crucifixión. La inteligencia ha sido usada, no para domar las pasiones, sino para potenciarlas. Desde los primeros tiempos de la civilización, los poderosos han impuesto la esclavitud a los débiles. En casi todas las comunidades campesinas el trabajo duro se deja para las mujeres, no porque estén más capacitadas para hacerlo que los hombres, sino únicamente porque tienen menos músculos y están por tanto menos capacitadas. A lo largo de toda la historia pasada el poder se ha utilizado para proporcionar a los fuertes una parte excesiva de la cosas buenas y para dejar a los débiles una vida de trabajo y miseria.

La rivalidad ha sido igualmente desastrosa. No estoy pensando en sus formas más humildes de la competición individual por la riqueza y la distinción social. Estoy pensando más bien en esa rivalidad entre grupos organizados que es el origen de la guerra.

No se puede decir que el mundo en general haya mejorado en lo que se refiere a estos temas. Mientras los hombres fueron pocos y la organización social no había cristalizado aún, había hambre y temor a los animales salvajes, pero hasta que la premeditación no se convirtió en una costumbre, la felicidad era posible en los momentos en que el hambre y el peligro no estaban presentes. A medida que la sociedad se hizo más organizada, los intervalos de felicidad despreocupada fueron cada vez más raros para la mayoría. No creo que la suma de sufrimiento humano haya sido en el pasado tan grande como lo ha sido durante los últimos veinticinco años. Hubo la campaña nazi para exterminar a los judíos, millones de campesinos rusos fueron exterminados a causa del hambre, hubo

grandes purgas, y hay enormes campos de trabajos forzados. Y como si esto fuera poco, se ha visto que en los últimos años se ha extendido el mismo sistema en China. No se puede pretender que las naciones occidentales estén rectificando el equilibrio por un aumento de felicidad, ya que cuelga sobre ellas la horrible amenaza de una guerra dirigida por medio de bombas atómicas y de hidrógeno y con todos los nuevos refinamientos de la crueldad que los modernos campos de prisioneros han introducido.

El estudio de la historia desde la construcción de las pirámides hasta el momento actual no es alentador para ningún ser humano. En diversas épocas ha habido hombres que vieron lo que era bueno, pero que no lograron alterar el patrón del comportamiento humano. Buda, al igual que Cristo, enseñó el amor universal, pero al final los habitantes de India prefirieron a Siva. San Francisco predicó una doctrina bondadosa, pero sus discípulos inmediatos llegaron a contratar mercenarios en una guerra muy sangrienta. Hay una tendencia tan fuerte de la naturaleza humana hacia las pasiones más violentas, que los que se oponen a ellas casi siempre incurren en el odio, y todos los sistemas de la moral y de la teología se han inventado para hacer que la gente sienta que la violencia es noble.

Tales consideraciones hacen difícil la aplicación de la ética en la política, tan difícil como para que parezca a veces casi inútil. Pero hemos alcanzado un momento en la historia humana en que, por primera vez, la mera existencia continuada de la raza humana ha llegado a depender del grado en que los seres humanos puedan aprender a regirse por consideraciones éticas. Si continuamos cediendo terreno a las pasiones destructivas, nuestra técnica creciente puede llevarnos a todos nosotros al desastre. Uno debe por tanto esperar, con tanta confianza como se pueda reunir, que incluso al borde de una catástrofe final y completa la humanidad se detendrá a reflexionar, y se dará cuenta de que quizá no sea pagar un precio demasiado alto permitir el bienestar de los que odiamos para que continúe nuestra propia existencia.

No sería lo mismo si las pasiones destructivas trajeran la felicidad real. Los propietarios de esclavos vivían con el temor de insurrecciones serviles, las naciones rivales armadas están

obsesionadas por el temor de ser derrotadas en la guerra. Todos los que sacan provecho de la injusticia tienen que reprimir sus emociones más generosas y seguir ignorando algunas de las mayores alegrías que ofrece la vida humana.

En estos capítulos, que tratarán del conflicto de las pasiones organizadas desde que empezó la civilización y de la pérdida de felicidad que ha producido este conflicto, tendremos que considerar por qué los hombres, desde entonces, usaron su inteligencia para hacer un mundo que sólo unos pocos pudieron disfrutar, y que para la mayoría suponía una vida mucho más desgraciada que la de los animales salvajes. Hasta que comprendamos por qué ha ocurrido esto, no podemos esperar descubrir ningún modo de hacer que las doctrinas éticas sean eficaces. Todo lo que en los siguientes capítulos pueda parecer pesimista o capaz de producir el desaliento tiene como único propósito el descubrir formas por las que la humanidad pueda ser inducida a ser feliz. El problema no debería ser insoluble, porque después de todo se apela principalmente al egoísmo. Hay muy pocos que puedan ser más felices por todo lo malo que ocurre en el mundo. Entre esos pocos, es cierto, hay algunos que tienen gran poder, pero tienen poder debido, en gran parte, a que los hombres están ciegos. Es la inteligencia, que acepta nuestras pasiones como inalterables, la que ha llevado al mundo a su peligrosa condición actual. Pero nuestras pasiones no son inalterables. Se requiere menos destreza para alterarlas de la que se ha utilizado en la transmutación de elementos. Yo mismo no puedo llegar a creer que la raza humana, que ha demostrado en algunos aspectos una destreza tan extraordinaria, sea en otros tan inalterablemente estúpida como para insistir en su propio tormento y destrucción. Nuestra época es sombría, pero quizá los mismos temores que inspira pueden llegar a ser fuente de sabiduría. Si queremos que esto ocurra, la humanidad debe, a lo largo de los peligrosos años que nos esperan, evitar rendirse a la desesperación y mantener viva la esperanza de un futuro mucho mejor que cualquiera de los del pasado. Esto no es imposible. Se puede hacer si los hombres deciden hacerlo.

Capítulo II

Deseos políticamente importantes

Comenzaré a hablar de la teoría política con este tema porque creo que las discusiones más corrientes sobre política y sobre teoría política no toman demasiado en cuenta la psicología. Los hechos económicos, las estadísticas de población, las organizaciones constitucionales y todo eso se explican minuciosamente. No hay ninguna dificultad en descubrir cuántos coreanos había en el norte y en el sur cuando empezó la guerra de Corea. Si miras en los libros pertinentes se puede averiguar cuál era la renta per cápita y el número de sus respectivos ejércitos. Pero si quieres saber qué tipo de persona es un coreano y si hay alguna diferencia importante entre un coreano del norte y uno del sur, si deseas saber qué pretenden uno y otro de la vida, cuáles son sus descontentos, cuáles sus esperanzas y cuáles sus temores; en una palabra, qué es lo que, como se dice, «les mueve», buscarás en vano en los libros de consulta. Y por lo tanto no se puede saber si los coreanos están contentos con la O.N.U., o si preferirían unirse a sus primos del norte. Tampoco se puede adivinar si desean renunciar a la reforma agraria por el privilegio de votar a unos políticos de los que nunca han oído hablar. Lo que con frecuencia produce decepciones es el abandono de tales cuestiones por parte de los hombres eminentes que se sientan en capitales remotas. Si la política se tiene que convertir en científica, y si queremos

que los acontecimientos no nos sorprendan continuamente, es esencial que nuestro pensamiento político penetre más profundamente en las fuentes de la acción humana. ¿Qué influencia tiene el hambre en la eficacia de los eslóganes? ¿Cómo varía su eficacia con el número de calorías en la dieta de cada uno? Si un hombre ofrece democracia y otro ofrece una bolsa llena de grano, ¿en qué nivel de inanición se preferirá el grano al voto? Se tienen muy poco en cuenta tales cuestiones. Sin embargo, olvidemos por el momento a los coreanos y consideremos a la raza humana.

Toda actividad humana está motivada por el deseo o el impulso. Hay una teoría totalmente engañosa, presentada por algunos moralistas severos, con el propósito de hacernos creer que es posible resistir al deseo en beneficio de la obligación y el principio moral. Digo que es engañosa, no porque el hombre no obre nunca movido por el sentido de la obligación, sino porque la obligación no tiene dominio sobre él a menos que desee ser obediente. Si se desea saber qué harán los hombres, se debe conocer no sólo o principalmente sus circunstancias materiales, sino más bien todo el sistema de sus deseos con sus fuerzas relativas.

Hay algunos deseos que, aunque muy fuertes, no tienen como norma ninguna significación *política* importante. La mayoría de los hombres, en algún momento de sus vidas, desean casarse, pero como norma pueden satisfacer este deseo sin tener que tomar ninguna postura política. Hay, por supuesto, excepciones; el rapto de las Sabinas ilustra este caso. Y el desarrollo del norte de Australia se ve seriamente dificultado por el hecho de que los hombres jóvenes y fuertes que deberían hacer el trabajo no quieren estar totalmente privados de compañía femenina. Pero tales casos no son corrientes, y en general el interés que los hombres y las mujeres tienen recíprocamente tiene muy poca influencia en la política.

Los deseos que son políticamente importantes pueden ser divididos en un grupo primario y otro secundario. En el grupo primario están las necesidades vitales: alimento, vivienda y ropa. Cuando estas cosas escasean, no hay límite en los esfuerzos que los hombres harán o en la violencia que mostrarán con la esperanza de asegurarlos. Los estudiantes de historia primitiva dicen que, en cuatro ocasiones distintas, la sequía hizo

que en Arabia la población de este país se dispersara por las regiones circundantes, lo que produjo enormes cambios políticos, culturales y religiosos. En la última de estas cuatro ocasiones surgió el nacimiento del Islam. La diseminación gradual de las tribus germánicas desde el sur de Rusia a Inglaterra, y de allí a San Francisco, tuvo causas parecidas. Sin duda el deseo de alimento ha sido y sigue siendo una de las principales causas de los sucesos políticos importantes.

Pero el hombre se diferencia de otros animales en un acpecto muy importante, y es que tiene algunos deseos que son, por así decirlo, infinitos, que nunca pueden ser totalmente satisfechos, y que harán que esté inquieto incluso en el paraíso. La boa constrictor, cuando ha comido lo necesario, se duerme y no se despierta hasta que necesita otra comida. Los seres humanos en su mayoría no son así. Cuando los árabes, que habían estado acostumbrados a vivir frugalmente con unos pocos dátiles, adquirieron las riquezas del Imperio Romano oriental, y vivieron en palacios de un lujo casi increíble, no por esto permanecieron inactivos. El hambre ya no podía ser un motivo, porque los esclavos griegos les servían los manjares más exquisitos a la menor señal. Pero otros deseos les hicieron permanecer activos; cuatro en concreto, que podemos denominar codicia, rivalidad, vanidad y amor al poder.

La codicia, el deseo de poseer tantos bienes como sean posibles, o el derecho a los bienes, es un motivo que, supongo, tiene su origen en una mezcla de temor con el deseo de las cosas necesarias. Amparé una vez a dos niñas de Estonia que casi habían muerto de inanición durante un periodo de hambre. Vivían con mi familia y por supuesto podían comer todo lo que querían. Pero se pasaban todo el tiempo libre visitando las granjas vecinas y robando patatas que acumulaban. Rockefeller, que había sido muy pobre de pequeño, pasó su vida adulta de forma similar. De forma parecida, los jefes árabes en sus divanes bizantinos de seda no podían olvidar el desierto, y acumulaban riquezas que sobrepasaban los límites de cualquier posible necesidad física. Pero, sea lo que sea el pscoanálisis de la codicia, nadie puede negar que es uno de los grandes motivos, especialmente entre los más poderosos, porque, como dije antes, es uno de los motivos infinitos. Por mucho que se

adquiera, siempre se deseará adquirir más. La saciedad es un sueño que siempre se escapará.

Pero aunque la codicia es el origen del sistema capitalista, no es de ningún modo el motivo más fuerte que sobrevive a la victoria sobre el hambre. La rivalidad es un motivo mucho más fuerte. Una y otra vez en la historia mahometana, las dinastías han fracasado porque los hijos de un sultán, de diferentes madres, no podían ponerse de acuerdo, y en la consiguiente guerra civil se producía la ruina general. El mismo tipo de cosas ocurre en la Europa moderna. Cuando el gobierno británico permitió de foma imprudente que el Kaiser estuviera presente en una revista naval en Spithead, la idea que surgió en su cabeza no fue la que habíamos pretendido. Lo que pensó fue: «tengo que tener una armada tan buena como la de la abuela». Y de esta idea han surgido todos los problemas posteriores. El mundo sería un lugar más feliz de lo que es si la codicia fuera siempre mayor que la rivalidad. Pues, de hecho, gran cantidad de hombres se enfrentarían alegremente al empobrecimiento si de ese modo pudieran asegurar una ruina total para sus rivales. De aquí el actual nivel de impuestos.

La vanidad es un motivo que tiene gran fuerza. Cualquiera que trate mucho a los niños sabe cómo están constantemente haciendo alguna payasada y diciendo «mírame». «Mírame» es uno de los deseos más fundamentales del corazón humano. Puede tener innumerables formas, desde la bufonería hasta la búsqueda de la fama póstuma. Hubo un oscuro príncipe italiano del Renacimiento al que el sacerdote le preguntó en su lecho de muerte si tenía algo de lo que arrepentirse. «Sí —dijo—, de una cosa. En una ocasión fui visitado por el emperador y el Papa a la vez. Les llevé a lo alto de mi torre para que contemplaran el paisaje y desaproveché la ocasión de arrojarles a los dos, lo que me habría dado fama inmortal.» La historia no cuenta si el sacerdote le dio la absolución. Uno de los problemas de la vanidad es que crece con lo que la alimenta. Cuanto más se habla de uno, más se desea que se hable. El asesino condenado al que se le permite ver el reportaje de su juicio en la prensa se indigna si encuentra un periódico que ha hecho un reportaje inadecuado. Y cuantos más detalles encuentra sobre él en otros periódicos, más se indigna con el

que ha dado una pobre información. Los políticos y los escritores están en el mismo caso. Y cuanto más famosos son, más difícil resulta que los recortes de prensa les satisfagan. Es casi imposible exagerar la influencia de la vanidad a lo largo de toda la vida humana, desde el niño de tres años hasta el potentado ante cuyo ceño tiembla el mundo. La humanidad ha cometido incluso la impiedad de atribuir deseos parecidos a la divinidad, a quien imaginan ávida de alabanza ininterrumpida.

Pero aunque la influencia de los motivos que hemos estado considerando es grande, hay uno que pesa más que todos ellos. Me refiero al amor al poder. El amor al poder está íntimamente relacionado con la vanidad, pero es desde luego lo mismo. La vanidad necesita la gloria para satisfacerse, y es fácil encontrar la gloria sin poder. La gente que goza de la mayor gloria en los Estados Unidos son las estrellas de cine, pero pueden ser bajadas del pedestal por el Comité de Actividades Antiamericanas, que sin embargo no goza de ninguna gloria. En Inglaterra, el rey goza de más gloria que el primer ministro, pero el primer ministro tiene más poder que el rey. Mucha gente prefiere la gloria al poder, pero en general esa gente influye menos en el curso de los acontecimientos que aquellos que prefieren el poder a la gloria. Cuando Blücher vio en 1814 los palacios de Napoleón dijo: «Hay que ser tonto para tener todo esto y pretender invadir Moscú.» Napoleón, a quien ciertamente no era vanidad lo que le faltaba, prefirió el poder cuando tuvo que elegir. A Blücher esta elección le pareció una estupidez. El poder, como la vanidad, es insaciable. Nada podría satisfacerlo por completo excepto la omnipotencia. Y como es sobre todo el vicio de los hombres enérgicos, la eficacia causal del amor al poder está fuera de toda proporción con su frecuencia. Es realmente, con mucho, el motivo más fuerte en las vidas de los hombres importantes.

El amor al poder crece con la experiencia del poder, y esto se refiere al poder insignificante lo mismo que al de los potentados. En los días felices antes de 1914, cuando las damas pudientes podían tener multitud de sirvientes, el placer de ejercer su poder sobre los criados aumentaba constantemente con la edad. De modo parecido, en cualquier régimen autocrático, los que ostentan el poder se hacen cada vez más tiránicos a medida que experimentan los placeres que el poder proporcio-

na. Ya que el poder sobre los seres humanos se manifiesta en lograr que hagan lo que preferirían no hacer, el hombre que actúa por amor al poder es más capaz de hacer daño que de permitir el placer. Si le pides al jefe permiso para faltar a la oficina en una ocasión legítima, su amor al poder le proporcionará más satisfacción negándolo que consintiéndolo. Si pides una licencia de construcción, el insignificante funcionario encargado tendrá obviamente un placer mayor diciendo que «no» que diciendo que «sí». Este es el tipo de cosas que hacen que el amor al poder sea un móvil tan peligroso.

Pero tiene otros aspectos que son más atractivos. Creo que la búsqueda de conocimiento está motivada fundamentalmente por el amor al poder. Y también lo están todos los avances de la técnica científica. En la política, también, un reformista puede tener un amor al poder tan fuerte como un déspota. Sería un completo error desacreditar del todo el amor al poder como móvil. El que este móvil te conduzca a acciones que son útiles o a acciones que son perjudiciales depende del sistema social y de tus capacidades. Si tus capacidades son teóricas o técnicas, contribuirás al conocimiento o a la técnica y, como norma, tu actividad será útil. Si eres un político te *puede* mover el amor al poder, pero en general este móvil se añadirá al deseo de ver realizado algún tipo de asuntos que, por algún motivo, prefieres al *status quo*. Un gran general puede, como Alcibiades, ser bastante indiferente al bando en el que tiene que luchar, pero la mayoría de los generales han preferido luchar por su propio país, y han tenido, por tanto, otros motivos además del amor al poder. Un político puede cambiar de bando con tanta frecuencia como para estar siempre con la mayoría, pero la mayoría de los políticos tienen preferencia por un partido u otro, y subordinan su amor al poder a esta preferencia. El amor al poder en su estado más puro posible se encuentra en distintos tipos de hombres. Un tipo es el soldado con suerte, del que Napoleón es el ejemplo supremo. Creo que Napoleón no tuvo una preferencia ideológica por Francia en vez de Córcega, pero si hubiera sido emperador de Córcega no había sido hombre tan importante como lo fue al pretender ser francés. Tales hombres, sin embargo, no son ejemplos puros, ya que también obtienen una inmensa satisfacción de la vanidad. El tipo más puro es el de la *eminence grise*, el poder de-

trás del trono que nunca aparece en público, y sólo se felicita con el pensamiento secreto: «qué poco saben estas marionetas quién está tirando de los hilos». El barón Holstein, que controló la política exterior del imperio alemán desde 1890 hasta 1906, ilustra este tipo a la perfección. Vivió en un barrio pobre, nunca apareció en sociedad, evitó encontrarse con el emperador, excepto en una sola ocasión en que no pudo evitar su acoso, rehusó todas las invitaciones a las funciones de la corte, con la excusa de que no tenía traje de gala. Poseía secretros que le permitían hacer chantaje al canciller y a muchos de los amigos íntimos del Kaiser. Utilizaba el poder del chantaje, no para adquirir riqueza, fama o cualquier otra ventaja evidente, sino sólo para hacer que se adoptara el tipo de política exterior que él prefería. En Oriente, hubo bastantes caracteres parecidos entre los eunucos.

Llego ahora a otros motivos que, aunque en cierto sentido son menos fundamentales que los que hemos estado tratando, tienen aún una importancia considerable. El primero de ellos es el amor a la diversión. Los seres humanos muestran su superioridad sobre los animales por su capacidad de aburrimiento, aunque algunas veces al contemplar a los monos del zoológico he pensado que quizá ellos poseen las primeras nociones de esta molesta emoción. Sea lo que sea, la experiencia nos muestra que escapar del aburrimiento es uno de los deseos realmente fuertes de casi todos los humanos. Cuando los hombres blancos entran en contacto por primera vez con alguna raza de salvajes en estado natural, les ofrecen todo tipo de beneficios, desde la luz de los Evangelios hasta el pastel de calabaza. Sin embargo, por mucho que lo lamentemos, la mayoría de los salvajes reciben estos presentes con indiferencia. Lo que realmente valoran entre los presentes que se les ofrecen es el licor que embriaga, que les permite, por primera vez en sus vidas, tener la ilusión durante unos breves momentos de que es mejor estar vivo que muerto. Los pieles rojas, cuando aún no habían entrado en contacto con los hombres blancos, fumaban sus pipas, no con calma como lo hacemos nosotros, sino de forma orgiástica, inhalando tan profundamente que se desmayaban. Y cuando la diversión por medio de la nicotina dejaba de hacer efecto, un orador patriótico les impulsaba a atacar a una tribu vecina, lo que les producía tan-

ta diversión como nosotros (según nuestro temperamento) obtenemos con una carrera de caballos o unas elecciones generales. El placer del juego se basa casi por completo en la diversión. Monsieur Huc * describe a los comerciantes chinos en la Gran Muralla en invierno, jugando hasta que perdían todo su dinero, después disponiéndose a perder toda la mercancía y después jugándose la ropa y marchándose desnudos para morirse de frío. Entre los hombres civilizados, lo mismo que entre las tribus primitivas de pieles rojas, creo que es fundamentalmente el amor a la diversión lo que hace que el pueblo aplauda cuando estalla una guerra; la emoción es exactamente la misma que en un partido de fútbol, aunque los resultados sean a veces algo más graves.

No es nada fácil decidir cuál es la causa primera del amor a la diversión. Me inclino a pensar que nuestra naturaleza mental está adaptada al estadio en que los hombres vivían de la caza. Cuando un hombre pasaba todo un día con armas muy primitivas acechando a un ciervo con la esperanza de cenar, y cuando al final del día arrastraba de modo triunfal al animal muerto hasta la cueva, se dejaba caer con un cansancio satisfecho mientras su mujer aliñaba y cocinaba la carne. Estaba soñoliento y le dolían los huesos; y el olor de la comida llenaba cada rincón y cada resquicio de su conciencia. Por fin, después de comer, se hundía en un sueño profundo. Con una vida así no había ni tiempo ni fuerzas para el aburrimiento. Pero cuando se hizo agricultor, y mandó a su mujer a que hiciera todo el trabajo pesado del campo, tuvo tiempo para reflexionar sobre la vanidad de la vida humana, para inventar mitologías y sistemas de filosofía, y para soñar con la vida futura en la que cazaría perpetuamente el jabalí del Valhala**. Nuestra naturaleza mental está adaptada a una vida de trabajo físico muy duro. Solía, cuando era más joven, pasar las vacaciones andando. Andaba unos treinta y ocho kilómetros al día, y cuando llegaba la noche no necesitaba tener que evitar el aburrimiento, ya que el placer de sentarme me satisfacía por

---

* Monsieur Huc (1813-1860), misionero francés y gran viajero. Se ordenó como sacerdote en 1938 y poco después se fue a China *[N. del T.]*

** Valhala, mansión de los dioses en la mitología escandinava y morada de los héroes caídos en batallas. *[N. del T.]*

completo. Pero la vida moderna no se puede basar en estos principios físicos agotadores. Una gran parte del trabajo es sedentario, y la mayoría de los trabajadores manuales ejercitan sólo unos pocos músculos especializados. Cuando las multitudes se reúnen en Trafalgar Square para aplaudir repetidas veces la proclama de que el gobierno ha decidido enviarles a la guerra, esto no sucedería si ese día todos hubieran andado más de treinta kilómetros. Esta cura de belicosidad es, sin embargo, impracticable, y si la raza humana tiene que sobrevivir, algo que quizá no sea deseable, se deben encontrar otros medios para asegurar una salida inocente a la energía física no utilizada que produce el amor a la diversión. Este es un asunto que ni los moralistas ni los reformadores sociales han tenido mucho en cuenta. Los reformadores sociales opinan que tienen cosas más serias en que pensar. Los moralistas, por otra parte, están enormemente impresionados con la gravedad de todas las salidas permitidas al gusto por la diversión; la gravedad, sin embargo, consiste para ellos en el pecado. Las salas de baile, los cines, el jazz, son, si damos crédito a nuestros oídos, las puertas del infierno, y haríamos mucho mejor en sentarnos en casa y contemplar nuestros pecados. Me encuentro incapaz de estar totalmente de acuerdo con los hombres serios que proclaman estas advertencias. El demonio tiene muchas formas; algunas están pensadas para engañar a los jóvenes y otras están pensadas para engañar a los viejos y a la gente seria. Si es el demonio el que tienta a los jóvenes para que se diviertan, ¿no es quizá el mismo personaje el que convence a los viejos para que censuren su diversión? ¿Y no es la censura quizá una mera forma de excitación propia de la ancianidad? ¿Y no es quizá una droga que, como el opio, tiene que ser tomada en dosis cada vez mayores para producir el efecto deseado? ¿No es de temer que, empezando por la peligrosidad del cine, fuéramos conducidos paso a paso a censurar al partido político en la oposición, a los hispanos, a los italianos, a los asiáticos y en breve a todo el mundo excepto a los miembros de nuestro club? Y precisamente tales censuras, cuando se extienden, son las que provocan las guerras. Nunca he oído que las salas de baile provocaran una guerra.

Lo que es grave en la diversión es que la mayoría de sus formas son destructivas. Es destructiva en aquellos que no

pueden dejar de beber o de fumar. Es destructiva cuando toma la forma de multitudes violentas. Y sobre todo es destructiva cuando conduce a la guerra. Es una necesidad tan profunda que encontrará salidas perjudiciales de este tipo a menos que se tengan a mano salidas inocentes. Hoy día se encuentran salidas inocentes en el deporte y en la política, mientras se mantenga dentro de los límites constitucionales. Pero éstas no son suficientes, especialmente porque el tipo de política que resulta más excitante es también el tipo que más daño produce. La vida civilizada se ha vuelto en conjunto demasiado aburrida, y si se quiere que sea estable debe proporcionar salidas inofensivas a los impulsos que nuestros antepasados más remotos satisfacían con la caza. En Australia, donde hay poca gente y muchos conejos, vi cómo toda una población satisfacía el impulso primitivo de forma primitiva, con una hábil matanza de miles de conejos. Pero en Londres o en Nueva York, donde hay mucha gente y pocos conejos, hay que encontrar otros medios de satisfacer el impulso primitivo. Creo que toda gran ciudad debería tener cascadas artificiales por las que la gente pudiera descender en canoas muy frágiles, y debería tener piscinas llenas de tiburones mecánicos. Cualquier persona que defendiera una guerra preventiva debería ser condenada a pasar dos horas al día con estos ingenios mostruosos. Hablando más seriamente, nos deberíamos esforzar en proporcionar salidas constructivas para el amor a la diversión. No hay nada más excitante en el mundo que el momento en el que se descubre o se inventa algo repentinamente; y hay mucha más gente de la que se piensa que es capaz de experimentar tales momentos.

Entretejidas con muchos otros motivos políticos, hay dos pasiones íntimamente relacionadas a las que los seres humanos son por desgracia propensos: Me refiero al temor y al odio. Es normal odiar lo que tememos, y ocurre frecuentemente, aunque no siempre, que tememos lo que odiamos. Creo que se puede tomar como norma, entre los hombres primitivos, que temen y odian todo lo que no conocen. Tienen su propia comunidad, muy pequeña al principio. Dentro de esta comunidad todos son amigos, a menos que exista un motivo especial de enemistad. Otras comunidades son enemigos en potencia o reales; un único miembro de una de ellas que se extravíe

accidentalmente será asesinado. Una comunidad desconocida en su totalidad será evitada o se peleará contra ella, según las circunstancias. Es este mecanismo primitivo el que controla aún nuestra reacción instintiva contra las naciones extranjeras. Una persona que nunca haya viajado verá a todos los extranjeros como el salvaje ve a un miembro de otra tribu. Pero el hombre que ha viajado o que ha estudiado política internacional habrá descubierto que si su comunidad quiere prosperar tendrá que unirse hasta cierto punto con otras comunidades. Si eres inglés y alguien te dice: «los franceses son tus hermanos», tu primer pensamiento instintivo será: «que tontería, se encogen de hombros y hablan francés, y me han dicho que incluso comen ranas». Si te explican que debemos luchar contra los rusos y que, si eso sucede, sería conveniente defender la línea del Rhin, y que si hay que defender la línea del Rhin la ayuda de los franceses es esencial, empezarás a ver qué es lo que quieren expresar cuando dicen que los franceses son tus hermanos. Pero si algún compañero de viaje siguiera diciendo que los rusos son también hermanos, sería incapaz de convencerte, a menos que pudiera demostrar que estamos amenazados por los marcianos. Amamos a los que odian a nuestros enemigos, y si no tuviéramos enemigos habría muy poca gente a la que amaríamos.

Todo esto, sin embargo, es cierto sólo en lo que se refiere exclusivamente a las actitudes hacia otros seres humanos. Podrías considerar la tierra como tu enemigo, porque ofrece a duras penas una subsistencia miserable. Podrías considerar la madre naturaleza en general como tu enemigo, y concebir la vida humana como una lucha para sacar el mejor provecho de la madre naturaleza. Si los hombres vieran la vida de esta forma, la cooperación entre toda la raza humana sería fácil. Y se podría hacer que los hombres vieran la vida de esta forma si los colegios, los periódicos y los políticos se dedicaran a este fin. Pero los colegios se dedican a enseñar patriotismo, los periódicos a fomentar la excitación y los políticos a ser reelegidos. Ninguno de estos tres, por tanto, puede hacer nada para salvar a la raza humana del suicidio recíproco.

Hay dos formas de enfrentarse al temor: una es disminuir el peligro externo, y la otra es cultivar la resistencia estoica. La última puede ser fortalecida, excepto cuando es necesaria

la acción inmediata, apartando nuestros pensamientos de la causa del temor. La conquista del temor es de gran importancia. El miedo es degradante en sí mismo, se convierte fácilmente en una obsesión; provoca el odio a lo que se teme y lleva de cabeza al exceso de crueldad. Nada tiene un efecto tan beneficioso sobre los seres humanos como la seguridad. Si se pudiera establecer un sistema internacional que quitara el temor a la guerra, habría una mejoría enorme y muy rápida en la mentalidad cotidiana de la gente corriente. El miedo, hoy día, ensombrece al mundo. La bomba atómica y la bomba bacteriológica, que poseen el malvado comunista o el malvado capitalista, según sea el caso, hace que tiemblen Washington y el Kremlin, y hace que los hombres se precipiten más y más en el abismo. Para que las cosas mejoren, el paso primero y esencial es encontrar una forma de disminuir el temor. El mundo, hoy día, está obsesionado con el conflicto de ideologías rivales, y una de las causas aparentes del conflicto es el deseo de victoria de nuestra propia ideología y la derrota de la otra. No creo que el motivo fundamental de esto tenga mucho que ver con las ideologías. Creo que las ideologías son meramente una forma de agrupar a la gente, y que las pasiones que conllevan son sólo aquellas que siempre surgen entre grupos rivales. Hay, por supuesto, varias razones para odiar a los comunistas. La primera, y más importante, es que creemos que desean arrebatarnos nuestra propiedad. Pero también lo desean los ladrones, y aunque no aprobamos a los ladrones, nuestra actitud hacia ellos es realmente muy diferente de nuestra actitud hacia los comunistas, principalmente porque no inspiran el mismo grado de temor. Segunda, odiamos a los comunistas porque no son religiosos. Pero los chinos no son religiosos desde el siglo XI, y sólo comenzamos a odiarlos cuando se volvieron contra Chiang Kai-Shek. Tercera, odiamos a los comunistas porque no creen en la democracia, pero no creemos que esto sea motivo para odiar a Franco. Cuarta, les odiamos porque no permiten la libertad, esto lo sentimos tan profundamente que hemos decidido imitarles. Es evidente que ninguno de estos son motivos reales de nuestro odio. Les odiamos porque les tememos y nos amenazan. Si los rusos practicaran aún la religión ortodoxa-griega, si hubieran instituido un gobierno parlamentario, y si tuvieran una prensa completamente libre

que nos vituperara a diario, entonces, sólo con que todavía tuvieran unas fuerzas armadas tan poderosas como las que tienen hoy día, les seguiríamos odiando si nos dieran pie a pensar que eran hostiles. Existe, por supuesto, el *odium theologicum*, y puede ser una causa de enemistad. Pero creo que es un producto del sentimiento de tribu: el hombre que tiene una idea de Dios diferente se siente extraño, y lo que es extraño tiene que ser peligroso. Las ideologías, de hecho, son uno de los métodos por los que se crean las comunidades, y lo mismo ocurre con la psicología, cualquiera que sea la forma en que se ha producido la comunidad.

Se puede haber tenido la sensación de que sólo he tenido en cuenta los motivos malos o, en el mejor de los casos, los que son éticamente neutros. Me temo que, en general, son más poderosos que los motivos más altruistas, pero no niego que existan los motivos altruistas, y que puedan, en algunas ocasiones, ser eficaces. La campaña contra la esclavitud en Inglaterra al principio del siglo XIX fue sin duda altruista, y resultó totalmente eficaz. Su altruismo quedó demostrado por el hecho de que en 1833 los contribuyentes británicos pagaron muchos millones de indemnización a los propietarios jamaicanos por la liberación de sus esclavos, y también por el hecho de que en el Congreso de Viena el gobierno británico estuvo dispuesto a hacer importantes concesiones con el propósito de inducir a otras naciones a que abandonaran el comercio de esclavos. Esto es un ejemplo del pasado, pero hoy día América ha proporcionado ejemplos igualmente notables. Sin embargo, no voy a entrar en ellos, porque no deseo embarcarme en controversias actuales.

No creo que se pueda poner en duda que la compasión es un motivo genuino y que algunas personas en ciertas épocas se sienten molestas con el sufrimiento de otras personas. Es la compasión la que ha dado lugar a los numerosos avances humanitarios de los últimos cien años. Nos indignamos cuando oímos relatos sobre los malos tratos que recibían los locos, y hay ahora un buen número de manicomios en que no reciben malos tratos. Se supone que los prisioneros de los países occidentales no son torturados, y cuando lo son, hay una protesta ruidosa si se descubren los hechos. No estamos de acuerdo en que se trate a los huérfanos como son tratados en *Oliver Twist*.

Los países protestantes no aprueban la crueldad hacia los animales. Todas estas formas de compasión han resultado políticamente eficaces. Si el temor a la guerra desapareciera, su eficacia sería mucho mayor. Quizá la mejor esperanza para el futuro de la humanidad es que se encuentren formas de aumentar el alcance y la intensidad de la compasión.

Para resumir nuestra exposición, diremos que la política está relacionada con las colectividades más que con los individuos, y que las pasiones que son importantes en política son, por tanto, aquellas en que los distintos miembros de una comunidad dada pueden sentirse iguales. El amplio mecanismo instintivo sobre el que se tienen que construir los edificios políticos es la cooperación dentro de la comunidad y la hostilidad hacia otras comunidades. La cooperación dentro de la comunidad nunca es perfecta. Hay miembros que no se conforman, que son en el sentido etimológico «egregios», es decir, fuera del rebaño. Estos miembros son los que han caído por debajo o se han alzado por encima del nivel corriente. Son los idiotas, los delincuentes, los profetas y los descubridores. Una colectividad sabia aprenderá a soportar las excentricidades de los que se alzan por encima de la media y tratar con un mínimo de crueldad a los que han caído por debajo.

En lo que se refiere a las relaciones con otras comunidades, la técnica moderna ha producido un conflicto entre el egoísmo y el instinto. En los tiempos antiguos, cuando dos tribus se declaraban la guerra, una de ellas exterminaba a la otra y se apoderaba de su territorio. Desde el punto de vista del vencedor, toda la operación era un completo éxito. La matanza no resultaba nada cara y la diversión resultaba agradable. No es asombroso que en tales circunstancias la guerra perdurase. Por desgracia, aún tenemos las emociones apropiadas para tal tipo de guerra, mientras que las operaciones actuales de la guerra han cambiado por completo. Matar al enemigo en una guerra moderna es una operación muy cara. Si consideramos la cantidad de alemanes que murieron en la última guerra, y cuánto están pagando los vencedores en impuestos sobre la renta, se puede, con una suma y una larga división, descubrir cuánto cuesta un alemán muerto, y se verá que es bastante. En el Este, es cierto, los enemigos de los alemanes han conseguido las antiguas ventajas de expulsar a la población vencida

y ocupar sus tierras. Los vencedores de Occidente, sin embargo, no han conseguido tales ventajas. Es evidente que la guerra moderna no es un buen negocio desde un punto de vista financiero. Aunque ganamos las dos guerras, seríamos ahora más ricos si éstas no hubieran estallado. Si los hombres se movieran por el interés propio, que no es así, excepto en el caso de unos pocos santos, toda la raza humana cooperaría. No habría más guerras, ni más ejércitos, ni más armadas, ni más bombas atómicas. No habría ejércitos de propagandistas dedicados a envenenar las mentes de la nación A contra la nación B, y recíprocamente de la nación B contra la nación A. No habría ejércitos de funcionarios en las fronteras para impedir la entrada de libros extranjeros e ideas extranjeras, por muy excelentes que sean en sí mismos. No habría barreras en las fronteras para asegurar la existencia de muchas pequeñas empresas cuando una gran empresa resultaría más económica. Todo esto ocurriría rápidamente si los hombres desearan su propia felicidad tan ardientemente como desean la desgracia de sus vecinos. Pero se me preguntará que cuál es la utilidad de estos sueños utópicos. Los moralistas ya se cuidarán de que no nos volvamos totalmente egoístas, y hasta que no lo seamos el milenio será imposible.

No me gustaría que pareciera que termino con una nota de cinismo. No niego que hay cosas mejores que el egoísmo y que algunos logran estas cosas. Mantengo, sin embargo, por una parte que hay pocas ocasiones en que grandes grupos de hombres, sobre los que versa la política, puedan elevarse sobre el egoísmo, mientras que por otra parte hay gran cantidad de circunstancias en que las poblaciones sucumbirán ante el egoísmo, si el egoísmo se interpreta como el interés propio ilustrado.

Y entre esas ocasiones en que la gente sucumbe ante el interés propio se encuentran la mayoría de las ocasiones en que están convencidos de que actúan por motivos idealistas. Gran parte de lo que se considera idealismo es odio disimulado o amor al poder disimulado. Cuando se ven enormes masas de hombres que se mueven por lo que parecen ser motivos nobles, hay que mirar también bajo la superficie y preguntarse a uno mismo qué es lo que hace que estos motivos sean eficaces. Se debe en parte a que resulta tan fácil ser embaucado por

una fachada de nobleza que merece la pena hacer un examen psicológico como el que yo he estado intentando. Diría, para concluir, que si tengo razón en lo que he dicho, la inteligencia es la cualidad más importante para hacer que el mundo sea feliz. Y ésta, después de todo, es una conclusión optimista, porque la inteligencia es algo que se puede fomentar con métodos de educación conocidos.

Capítulo III

Previsión y habilidad

El hombre se diferencia de otros mamíferos superiores en varios aspectos, en todos los cuales, al ser el hombre el juez, se cree superior a otros animales. Las diferencias no tienen mucho que ver con la herencia congénita de impulso y pasión. Un niño recién nacido se diferencia muy poco de un perrito o de un gatito recién nacidos, excepto en que es más desvalido. El ciclo de hambre, lloro, rabieta y saciedad es casi el mismo en un bebé que en una cría de cualquier otra especie de mamíferos. No es en el aspecto material de la pasión y el impulso por lo que los seres humanos son singulares en el reino animal, sino por múltiples capacidades que pueden agruparse bajo dos grupos, las que pertenecen a la inteligencia y las que pertenecen a la imaginación. Tanto la inteligencia como la imaginación proporcionan nuevas salidas a las pasiones sin cambiarlas fundamentalmente. Es triste y confuso a primera vista que, aunque tanto la inteligencia como la imaginación permiten a los hombres encontrar nuevas formas de satisfacer sus deseos y dar rienda suelta a sus impulsos, ninguna de las dos ha aumentado la felicidad de los seres humanos, o ni siquiera les ha permitido mantener el nivel que habían alcanzado cuando en un principio los monos se convirtieron en hombres. Consideremos por un momento la comparación de dos individuos típicos: uno, un mono en una selva tropical, balan-

ceándose de una rama a otra, con hábiles ejercicios gimnásticos, recogiendo plátanos y cocos y satisfaciendo libremente cualquier impulso de placer o ira que se le presente en ese momento; el otro, un empleado en una compañía en el centro de una ciudad, que vive en un deprimente lugar del extrarradio, que se despierta con un despertador mucho antes de que tenga ganas de dejar la cama, que desayuna a toda velocidad, atormentado todo el día por el temor de disgustar a sus superiores, y volviendo agotado por la noche a la monotonía familiar. ¿Se puede honradamente afirmar que el hombre es más feliz que el mono? Y, sin embargo, el hombre en cuestión es mucho más feliz que la mayoría de la raza humana. No está sujeto a una dominación extraña, no es un esclavo, ni un prisionero, ni un miembro de un campo de trabajos forzados, ni un campesino en época de hambre. En vista de todas estas consideraciones no se puede decir que el hombre haya utilizado su inteligencia e imaginación del modo más sabio posible. *Hay* una felicidad humana en oposición a la de los otros animales, a la que los seres humanos tienen acceso y que algunos humanos logran. Sería completamente inútil intentar volver a una felicidad puramente animal, porque la felicidad animal está amenazada por el desastre bajo la forma de inanición o muerte repentina, y para los seres humanos, con su capacidad de pensamiento, una vida expuesta a tales riesgos no puede ser feliz. Pero la felicidad que es característica del hombre, aunque rara vez se da hoy día, podría ser casi universal. Las cosas que hacen que la vida humana sea desgraciada se pueden evitar, y se conocen los medios de evitarlas. ¿Por qué entonces no se adoptan esos medios? La respuesta a esta pregunta es trágica y complicada. Los siguientes capítulos tratarán de explicarlo.

Empecemos con algunas consideraciones psicológicas que son necesarias para explicar esta gran locura humana. Hay, para empezar, una gran diferencia entre pasión e inteligencia: la pasión determina los fines que los hombres buscarán y la inteligencia les ayuda a encontrar los medios para esos fines. Pero en la esfera de la pasión hay una distinción que a menudo se pasa por alto: me refiero a la distinción entre el impulso y el deseo. Un acto es impulsivo cuando se hace sin propósito consciente. En principio lo son todos los reflejos, y además de éstos hay cosas que la gente hace cuando, como se dice, están

dominados por una pasión invencible: un hombre furioso hará cosas que si las pensara por un momento vería que son imprudentes; un hombre muerto de sed puede beber hasta el punto de producirse un grave daño físico; un hombre que tiene puestas sus esperanzas en un tío rico al que odia, puede en ocasiones ser incapaz de disimular su odio. En todos estos casos hay actos a los que somos impulsados casi tan irresistiblemente como cuando tenemos el impulso de estornudar o toser; casi, aunque no tanto. El deseo consciente, por otra parte, piensa primero en un estado de cosas que espera y después busca medios de producir este estado de cosas. El deseo consciente, mientras predomina, trata de controlar el impulso, ya que a menudo el impulso tiende hacia acciones que desde el punto de vista del deseo consciente son imprudentes. Sin embargo, este control tiene sus límites. Si un impulso es fuerte es muy doloroso controlarlo, y cuesta mucho admitir que nos hará daño si no está controlado. Un dipsómano y un drogadicto son ejemplos claros, pero hay muchos ejemplos que, aunque menos claros, son mucho más importantes. Es agradable ofenderse por los agravios. Es agradable atribuir nuestra falta de suerte a la maquinación de enemigos. Es agradable dejarse llevar por el sentimiento de poder al superar los obstáculos que surgen en momentos de pasión. El placer de dejarse llevar por el impulso y el dolor de reprimirlo son tan grandes que los hombres se engañan en cuanto a las consecuencias de la satisfacción. Un eslogan como «la justicia triunfará», o «lo correcto prevalecerá», es simplemente la protesta del impulso contra el cálculo, como se puede ver en el hecho de que en una discusión, ambas partes apelan por igual a tales mentiras favorables y por tanto ambas partes llegan a la conclusión de que la conciliación será cobarde.

No se puede decir que sea conveniente controlar el impulso más allá de un cierto límite. En las formas extremas, como el impulso de asesinar, ha de ser controlado, ya sea por el individuo o por la ley. Pero una vida en que se controla el impulso más allá de un cierto límite pierde su sabor y se convierte en triste e insípida. El impulso debe tener un lugar importante en la vida humana, pero no debería conducir, como de hecho lo hace, a vastos sistemas de engaño individual y colectivo.

La inteligencia se ha utilizado, en términos generales, para

controlar el impulso en interés del deseo consciente. La distinción se puede explicar con tipos de comportamiento muy sencillos. Cuando un animal tiene hambre y la comida está ante él, come bajo impulso, y no existe ese abismo entre el presente y el futuro que es característico del deseo consciente. El animal entonces ya no intenta buscar comida hasta que vuelve a tener apetito. Un ser humano, sin embargo, cuando ha comido suficiente se da cuenta de que volverá a tener hambre dentro de poco y toma las medidas necesarias para asegurar las comidas futuras. Al hacer esto actúa movido por el deseo, más que por el impulso. No quiero decir con esto que el deseo como opuesto al impulso esté ausente en la vida de los animales, y menos aún que el impulso como opuesto al deseo esté ausente en la vida de los seres humanos. Lo que digo es que, debido a la inteligencia, el deseo como opuesto al impulso controla una parte mucho mayor en las acciones de los hombres que en las de los animales.

La inteligencia, según podemos ver en la historia humana, adopta dos formas principales: la previsión y la habilidad. Empezaré con la previsión.

La previsión es un producto de la memoria. El hombre está menos dominado por el ambiente juicioso que le rodea de lo que lo están los animales. Como vimos hace un momento, los seres humanos se acuerdan del hambre cuando no la padecen, y por tanto, pueden tomar precauciones almacenando alimento. Es cierto que los animales también almacenan comida en ciertos casos, las abejas almacenan miel y las ardillas nueces, pero creo que es razonable suponer que lo hacen movidas por un impulso directo hacia las acciones implicadas, y no porque se han dado cuenta de las agradables consecuencias que tendrá más tarde. Todo el mundo admitiría un punto de vista parecido en lo que se refiere al sexo. Nunca he conocido a nadie que pensara que los animales se entregaran el sexo porque deseaban tener descendencia. No hay duda de que la ardilla encuentra el mismo tipo de placer directo en enterrar nueces que cuando copula. Los seres humanos, sin embargo, son diferentes a las ardillas y a las abejas en este aspecto. Hacen cosas en las que no encuentran ningún placer inmediato, porque creen que estas cosas son medios para satisfacciones futuras. Algunas veces la satisfacción futura está bastante lejana. Cuando José advirtió al

faraón que a los siete años de vacas gordas iban a suceder siete años de vacas flacas, indujo al rey a almacenar el grano que sobraba de los siete años de vacas gordas, anticipándose al momento en que sería necesitado. Cuando se empezaron a construir ferrocarriles en el Medio Oeste con idea de suministrar grano a Europa, el periodo de tiempo transcurrido entre la primera labor de la tierra y el consumo del primer pan fabricado con las cosechas del Medio Oeste fue por lo menos igual de largo.

La previsión es la más importante de todas las causas que hacen que la vida humana sea diferente a la de los animales. Con el paso del tiempo se ha hecho cada vez más dominante. El primer paso realmente importante fue la adopción de la agricultura, que se debió a que durante el verano la gente preveía el hambre que pasarían durante el invierno. Ha seguido aumentando su dominio por medio del gobierno, la ley, las armas, los aperos y las máquinas modernas. Hay que considerar la importancia del capital en la economía moderna nacional e internacional. «Capital» es una de esas palabras que, porque resultan familiares, se usan sin darnos cuenta exactamente de lo que significan. El capital es ante todo un medio para producir productos de consumo. Se puede tomar un ferrocarril como ejemplo característico. Un ferrocarril no se puede comer, no es buen sitio para echarse a dormir. De hecho, no tiene ninguna finalidad *directa.* Su finalidad consiste meramente en facilitar a la gente el suministro de otras cosas que les proporcionan satisfacciones distintas a los ferrocarriles. Éste es, por lo menos, su propósito humano fundamental. Debido a la complejidad de nuestro sistema económico, tiene otros propósitos bastante inmediatos, es decir, proporcionar ganancias a aquellos que lo construyen. Pero, a largo plazo, no seguirá proporcionando estos propósitos inmediatos a menos que sea un medio para la satisfacción de los consumidores, porque si no lo es, no transportará suficientes mercancías y pasajeros como para rendir provecho. El capital tiene, por supuesto, otras formas menos concretas que las de un ferrocarril o una fábrica. Por encima de todo, el capital toma la forma del crédito. Pero todas sus formas tienen esto en común, que suponen el aplazamiento de un consumo actual en provecho de un consumo más abundante en un tiempo futuro. Así depen-

den esencialmente de la previsión para su misma existencia.

El interés sobre un capital se debe a que existe una cierta cantidad de previsión, pero no demasiada. Supongamos que tengo 100 libras que invierto al 5 por 100: esto significa que me hace tanta ilusión la perspectiva de ganar 105 libras al año a partir de este momento como gastarme las 100 libras ahora. Si fuera excesivamente previsor, cualquier tipo de interés, por bajo que fuera, sería suficiente para inducirme a invertir mi capital antes que a gastarlo en seguida. Uno puede quizá deducir que, en igualdad de condiciones, cuanto más previsora sea la gente menor será el tanto por ciento de interés, pero me alejaría demasiado del tema si prosiguiera con estas especulaciones.

Consideremos por un momento hasta qué punto la previsión domina la vida de un individuo civilizado corriente. Él mismo es menos previsor de niño que de adulto, pero los adultos le imponen su propia previsión obligándole a pasar gran parte de su tiempo en el colegio donde tiene que hacer cosas por las que no siente el más mínimo interés. Llega el momento en que se da cuenta de que la educación es necesaria si quiere ganarse la vida. Se conforma entonces con el proceso educativo, no debido a un impulso sino a la previsión. Tan pronto como se hace mayor pasa sus horas de trabajo realizando actividades que nunca habría elegido si no fuera por el sueldo que recibe a cambio. Si se casa y es un ciudadano respetable renuncia a muchos placeres por el bien de sus hijos; esto se debe también a la previsión con respecto a su futuro. A menos que sea excepcional, cuida sus palabras expresando aquellas opiniones que promoverán su ascenso y ocultando cualquiera que pudiera considerarse poco convencional. Si posee el grado normal de ambición, espera que su trabajo tenga éxito y está dominado por la previsión en cuanto a cómo lograr el éxito. Al final, la prudencia misma se convierte en un impulso y el resto de su vida instintiva se atrofia. Esto no es un cuento. Es la biografía auténtica de nueve ciudadanos de cada diez en todos los países civilizados.

Los asuntos públicos están igualmente dominados por la previsión. Tenemos la ley y la policía, la educación pública, todo el vasto aparato de gobierno, los ejércitos, la marina y las fuerzas aéreas, y en la cumbre de toda la estructura hay unos pocos hombres inteligentes pensando en el modo más eficaz

de exterminar a las poblaciones enemigas. Hay, es cierto, una pequeñísima parte del gasto público que no tiene otro propósito que el de dar placer. Hay parques públicos en los que a veces hay columpios y balancines para que disfruten los niños. En la costa hay malecones y paseos marítimos. Pero ni siquiera los parques y los muelles escapan por completo al dominio de los aguafiestas: siempre hay carteles bien visibles que te dicen todo lo que no debes hacer, pero es rarísimo encontrar carteles que te digan las cosas agradables que puedes hacer.

He hablado de las diversas formas en que la previsión es contraria a la felicidad, pero sería completamente erróneo terminar la discusión sobre la previsión de esta manera. Aunque hay que admitir que en muchos aspectos hay un exceso de previsión, hay otros aspectos, quizá más importantes, en que hay demasiado poca. El más importante de ellos es la prevención de la guerra, el aumento de la provisión de alimentos y la limitación de la población. Estos son problemas que el futuro tendrá que resolver, y que no resolverá sin nuevas formas de previsión. Pero no voy a hablar más de estos temas por el momento.

La inteligencia, como dijimos, tiene dos formas principales: la previsión y la habilidad. Llego ahora al papel que juega la habilidad en el desarrollo humano.

La habilidad no es sólo propia del ser humano. Muchos animales la poseen de varias formas. Pero la importancia que tiene entre los hombres es mucho mayor que la que tiene incluso entre los animales más desarrollados, hasta hacer que la diferencia de grado se convierta casi en una diferencia de tipo.

Aclaremos para empezar lo que significa para nosotros «habilidad». Para mí, «la habilidad» es la práctica de actividades debido a que se ha encontrado que estas actividades tendrán algún efecto. Debería añadir, creo, que las actividades deberían ser tales que uno no se dedicaría a ellas si no fuera por el conocimiento de sus efectos deseados. La acumulación y transmisión de habilidades adquiridas habría sido imposible sin el lenguaje, excepto en casos muy sencillos. El origen del lenguaje está envuelto en una obscuridad total. Nadie sabe cuándo empezaron ni el habla ni la escritura con signos, pero está claro que sin ellas sería mucho más difícil para un hombre que ha descubierto algo hacer que otros lo conozcan. Otra

cosa que tiene un origen completamente prehistórico es el fuego. La agricultura, que introdujo el primer cambio realmente importante en la vida social, parece haber empezado muy poco antes del nacimiento de la historia, probablemente debido a una combinación entre la casualidad y la previsión. Se ha sugerido, no sé hasta qué punto es verdad, que se descubrió debido a la costumbre que había de diseminar granos sobre las tumbas, para alimentar a los muertos, y que, para sorpresa de los piadosos familiares, el grano creció y produjo nuevo grano. No fue un ejercicio de previsión muy difícil pasar de esta observación a un cultivo deliberado del grano con perspectivas de una cosecha futura. Sea esto así o no, la agricultura ya estaba bien establecida en las riberas del Nilo, el Indo y en Mesopotamia desde el tiempo más remoto de que tenemos evidencia histórica, y no ya arqueológica.

Probablemente la domesticación de las ovejas y el ganado precedió al comienzo de la agricultura. Supuso un cambio mucho menor en las costumbres de los hombres de lo que supuso la agricultura, ya que continuaron siendo nómadas. La transición de una vida nómada que dependía de rebaños y manadas a una vida sedentaria característica de los agricultores se ha efectuado muy lentamente, y se ha seguido dando incluso en nuestros días en regiones como Mongolia Exterior. Los animales domésticos, como las ovejas y el ganado, eran útiles, no sólo para el alimento y el vestido, sino también como fuente de energía en la tracción y como un medio de aumentar la velocidad y disminuir la fatiga en la locomoción. El caballo, que se incorporó más tarde a los animales domésticos, tuvo en un principio un uso militar principalmente, y dio a las tribus que lo empleaban una superioridad decisiva en la batalla sobre aquellas que dependían del asno.

La fabricación de armas, que se remonta al comienzo de la época prehistórica, tuvo en un principio dos propósitos de importancia parecida, que fueron la guerra y la caza. No se sabe en qué periodo comenzaron nuestros antepasados a comer carne, pero es evidente que incluso las armas más rudimentarias hicieron que fuera más fácil matar animales para su consumo de lo que lo había sido antes. Con el tiempo las armas de guerra se hicieron más importantes que las armas de caza, y desde la época de Arquímedes hasta nuestros días el perfec-

cionamiento de las armas de guerra ha sido el principal aliciente del progreso científico.

El progreso en la habilidad técnica se ha desarrollado a un ritmo muy desigual en los distintos periodos de la historia. Después del desarrollo de la agricultura y la domesticación de animales no hubo nada que tuviera tanta importancia hasta hace relativamente poco tiempo. Los campesinos del Valle del Nilo de hace cinco mil años no eran muy distintos, en lo que a técnicas se refiere, a sus sucesores de hace cien años. Pero durante los dos últimos siglos ha tenido lugar una completa transformación, primero en los países occidentales, y poco a poco en todo el mundo. Toda esta transformación se debe a las nuevas técnicas.

Es curioso ver cómo algunos acontecimientos pueden yacer latentes durante siglos y de repente convertirse en un factor vital para la civilización. Las propiedades magnéticas de ciertas rocas de magnesio fueron observadas por los antiguos, pero nunca les llevaron hasta la brújula magnética [1]. Observaron también algunas de las propiedades eléctricas del ámbar, pero la electricidad no comenzó a tener su importancia en la industria técnica hasta nuestros días. Muchos descubrimientos fundamentales han sido una recompensa fortuita a una curiosidad inquieta. Uno de los ejemplos que mejor ilustran esto es el primer descubrimiento de la radioactividad por Becquerel. Puso algunos pedazos de pechblenda en un armario oscuro en el que había unas placas fotográficas. Cuando más tarde sacó las placas encontró que la pechblenda se había fotografiado, a pesar de estar en completa obscuridad.

La técnica industrial ha aumentado mucho esta tendecia, que empezó con la agricultura, de alargar el proceso desde una necesidad de su satisfacción. Un animal sólo tiene que dedicar unas pocas horas a la actividad de buscar alimento, mientras que un agricultor, aunque sea del tipo más primitivo, tiene que dejar pasar varios meses entre su primera actividad para producir alimento y el momento en que puede comerlo. En el mundo moderno el proceso es muchísimo más largo y complejo. El granjero utiliza maquinaria que ha de ser transporta-

[1] Se dijo que los chinos habían inventado «un carro de fuego que apuntaba al sur», pero los hechos son dudosos.

da por carretera o ferrocarril desde un centro urbano. El granjero, por lo general, no consume su propia cosecha, sino que ésta se lleva a un molino y desde allí es probable que vaya a un país lejano. En esta larga e intrincada combinación de previsión y habilidad, hay desde el principio hasta el fin una dependencia de una complicada organización social y económica que puede venirse abajo en tiempo de guerra, produciendo desastrosas consecuencias. El camino recorrido desde el hambre de los primitivos y el acopio de alimento hasta la agricultura moderna y la distribución de alimento es tan largo y el resultado tan complejo que es casi imposible ver y recordar los impulsos naturales de los que ha surgido todo el sistema, debido a la aplicación de la inteligencia.

Volvamos ahora a una pregunta que se tocó al principio de este capítulo: ¿Ha aumentado o disminuido la felicidad media de la humanidad con el aumento de la inteligencia y muy especialmente de la técnica? Se podría haber esperado que no se hiciera esta pregunta, con toda razón, porque, ya que la técnica consiste en el descubrimiento de formas más fáciles de satisfacer nuestros deseos, se podría haber supuesto que el aumento de la técnica significaría con toda razón una disminución del trabajo, y formas más fáciles de satisfacer nuestras necesidades. Pero éste no ha sido, de hecho, el curso de la historia humana. Las nuevas habilidades, en un principio, no han sido propiedad de todos los hombres por igual. Han sido casi siempre monopolizadas por una minoría y esta minoría las ha utilizado para aumentar su dominio sobre otros hombres. La consecuencia ha sido que, aunque la minoría sacaba provecho, la mayoría estaba más expuesta al poder de los pocos. La agricultura, al atar al cultivador a su trozo de tierra, hacía que fuera fácil esclavizarle, y originaba, allí donde predominaba, un sistema de esclavitud o de servidumbre que hacía que la vida del cultivador de la tierra fuera menos libre y mucho menos feliz que la de los nómadas. La presión produjo gobiernos y ejércitos que establecieron derechos de propiedad favorables a los que ostentaban el poder y les permitieron vivir con lujo mientras que la mayoría de la población trabajaba más para sacar menos provecho del que sacaba en un estado de cosas más primitivo. Un proceso muy similar se repitió con la introducción de la industrialización en todas partes menos en Estados

Unidos. Los comienzos de la industrialización en Gran Bretaña, Francia, Alemania y más tarde en Rusia, China y Japón, fueron extremadamente duros y crueles. Paradójicamente, cada máquina pensada para «ahorrar trabajo» aumentaba las horas de trabajo y disminuía los salarios que se pagaban por este trabajo. Estos resultados tan funestos se debieron en todas partes a una distribución desigual del poder. Y hoy día se pueden observar en su peor aspecto en los países comunistas donde el poder está mucho más concentrado en manos de una minoría de lo que lo está en cualquier otra parte. Sólo hay una solución a estos males, y es que haya una distribución de poder más justa en toda la comunidad.

Hay otro mal al que es más difícil hacer frente, que se ha producido por el desarrollo de nuevas técnicas. Cada especie animal que sobrevive debe tener un cierto equilibrio entre sus impulsos y las oportunidades que el medio ambiente le ofrece. Cuando, por algún motivo, el medio ambiente le ofrece nuevas oportunidades en distintas direcciones, el equilibrio se puede alterar. A los osos les gusta la miel y en un estado natural no les resulta fácil conseguirla. O sea que, por lo general, sólo consiguen la miel que no les hace daño. Pero si de repente aprendieran el arte de la apicultura y pudieran conseguir tanta miel como quisieran, se pondrían seguramente muy enfermos y quizá desaparecería toda la especie. Su única esperanza estaría en que desarrollaran una moralidad ascética que les enseñara que el placer de la miel es pecaminoso. Esto es exactamente lo que ocurrió con los seres humanos en el caso del alcohol. A las tribus salvajes que no tienen costumbre de beberlo se las arruina rápidamente si se permite a los comerciantes proveerles del agua de fuego con toda libertad. Afortunadamente, entre los pueblos civilizados el aumento en el contenido alcohólico de las bebidas ha sido gradual, por lo que en cada estadio una gran parte de la población ha sido capaz de sobrevivir a los peligros de la dipsomanía.

Un ejemplo más grave que éste es el impulso de poder. La mayoría de los hombres enérgicos poseen este impulso en un alto grado. En una comunidad inestable de primitivos almacenadores de alimentos no tiene mucho alcance, y es probablemente útil para la tribu cuando la tribu está en guerra con cualquier otra tribu y necesita un líder. Pero a medida que la

organización se hace más compleja, el impulso de poder tiene un alcance mayor, por lo que los individuos que aman el poder se parecen a los osos que tienen de repente acceso a demasiada miel, o a los salvajes a quienes de repente se les proporciona whisky. Esta es la razón de que cada vez se hagan más importantes las garantías complejas bajo la forma de derechos humanos y de gobiernos democráticos en las comunidades altamente organizadas.

La forma más importante que adopta el impulso de poder hoy día es la rivalidad. Cuando los hombres sólo podían luchar con piedras afiladas o con lanzas, y cuando la población humana mundial era pequeña, la lucha entre tribus podía conducir a una victoria completa de la tribu más fuerte y quizá a algo que mereciera ser llamado la supervivencia de los mejor dotados. No había por tanto ninguna razón darwiniana para que disminuyera el impulso de rivalidad. Pero con cada nueva técnica en el arte de la guerra esto es cada vez menos cierto, y en el momento actual la técnica en el arte de la guerra es el mayor peligro con que se enfrenta la continuación de nuestra especie.

Lo mismo sucede con el saldo en lo que se refiere a la inteligencia. Hay, sin embargo, números muy importantes en el haber. El uso principal que se ha hecho de la inteligencia hasta ahora es aumentar el número de la población humana del globo. No sé hasta qué punto esto puede ser considerado un mérito. Si todos fuéramos felices claramente lo sería. Pero si la mayoría somos desgraciados no parece que tenga mucho interés que aumente el número de los que sufren. Esta cuestión es especialmente importante en lo que se refiere al alimento. Hasta ahora la habilidad ha permitido aumentar la producción de alimentos para mantener el mismo ritmo que el aumento de población, pero hay muchas razones para temer que esto ha dejado de ser así. Se ha planteado un nuevo problema debido sin duda a uno de los mayores beneficios que ha proporcionado la técnica: es decir, la disminución de la enfermedad y el aumento de la esperanza media de vida. La inteligencia *puede* hacer que esto sea un beneficio absoluto, pero sólo si se dedica al problema de evitar el exceso de población.

Si hacemos un balance todavía no podemos saber si la inteligencia ha resultado ser un beneficio o una maldición para la

humanidad. Pero hay una cosa clara: si se demuestra que ha sido una maldición será sólo porque no se ha sido suficientemente inteligente. El hombre no puede volver a la felicidad irreflexiva de los animales. La felicidad de que puede disfrutar debe ser ganada con la ayuda de la inteligencia, y, si no logra conseguirlo, no será por exceso, sino por defecto de su cualidad más claramente humana.

Capítulo IV

Mito y magia

El comportamiento de los seres humanos difiere del de los animales debido no sólo a la previsión y a la habilidad, sino también, y casi tanto, a la imaginación. Sin duda, los animales superiores deben de tener un cierto grado de imaginación. Se puede observar a los perros soñando, o al menos eso parece, como los héroes nórdicos, con los placeres de la caza. Pero el grado de imaginación animal sigue siendo una conjetura, y está bastante claro que los actos de los animales no están, como los de los seres humanos, gobernados en su mayoría por vastas estructuras de creencias que proceden de la imaginación.

Cuando analizamos los motivos por los que los seres humanos creen esto o aquello vemos que son de dos tipos. Pueden creer algo basándose en pruebas como las que se considerarían relevantes en una investigación científica o en un juicio legal, o pueden creer solamente porque lo que creen les *parece* correcto. Como dice Tennyson:

Si siempre que la fe se hubiera dormido,
oyera una voz que dijera «no creas»
y oyera un oleaje incesante
que cayera en una profundidad sin Dios;

Un calor dentro del pecho derretiría
la parte más fría de la gélida razón,
y como un hombre furioso, el corazón
se levantaría y contestaría «lo he sentido» *.

En la época de Tennyson lo que sentía el corazón era el credo de un eclesiástico liberal. En épocas anteriores se sentía que las brujas debían ser quemadas, o los niños sacrificados, o los padres comidos. La prueba de las creencias de Tennyson no era ni mejor ni peor que la prueba de esas creencias más primitivas. En conjunto, a medida que los hombres se hacen más civilizados, la esfera de la evidencia en la formación de creencias se hace mayor y la esfera de la imaginación más pequeña. Pero incluso en las comunidades más civilizadas la función de la imaginación en la determinación de creencias y el apoyo a instituciones es muy grande.

Aunque las creencias sugeridas por la imaginación, si son ciertas, son sólo una cuestión de suerte, son, no obstante, esenciales para la supervivencia humana. Las cosas que pueden ser *conocidas* en sentido científico no se logran fácilmente, y nadie podría vivir mucho sin la ayuda de una credulidad científicamente injustificable. La credulidad puede, por supuesto, conducir al desastre: las ratas comerán cosas que contienen raticida. Pero si antes de comer sometieran el alimento a un análisis científico se morirían de hambre mientras tanto, por eso tienen razón al arriesgarse. Pero las creencias infundadas no son sólo útiles de una forma tan elemental. Son útiles también al proporcionar hipótesis que más tarde se pueden justificar científicamente. La imaginación no es sólo valiosa en el arte y en el refinamiento de las relaciones humanas, sino que es tan necesaria en los aspectos más puros y áridos de la ciencia como en la poesía lírica. Digo esto a modo de preámbulo, ya que una gran parte de lo que tendré que decir estará rela-

---

* If e'er when faith had fall'n asleep,
I heard a voice «believe no more»
And heard an ever-breaking shore
That tumbled in the godless deep;
A warmth within the breast would melt
The freezing reason's colder part,
And like a man in wrath the heart
Stood up and answer'd «I have felt».

cionado con la desgracia y la angustia que las creencias imaginativas infundadas han producido a la humanidad desde el nacimiento de la historia hasta el día de hoy.

La imaginación en sí misma no supone creencia. Los poetas no suponen que sus ficciones tengan realidad.

> Y según la imaginación va incorporando ideas
> de cosas nunca vistas, la pluma del poeta
> las torna en formas, y le da a la aérea nada
> un punto de localización y un nombre propio.

Pero como Shakespeare inmediatamente pone de manifiesto, una imaginación suficientemente vívida induce a la creencia en la cosa imaginada:

> Tal son las mañas de una fuerte imaginación,
> que, sólo que tal vez perciba una alegría,
> concibe ya algún ser que aporta esa alegría;
> o ya en la noche imaginando un miedo bobo,
> ¡qué fácil una zarza se convierte en lobo! *

Se puede suponer quizá que el dominio que la imaginación ha tenido en las creencias de los hombres comenzó con los sueños. Los sueños son a veces tan gráficos y tan cargados aparentemente de presagios que incluso las mentes formadas científícamente pueden encontrar difícil liberarse de ellos y rechazar su aparente significación con respecto a las cosas venideras. En la antigüedad casi nadie ponía en duda su importancia como presagios, y muchos de entre nosotros, aunque no aceptemos esta antigua superstición de modo consciente, podemos darnos cuenta de que durante todo un día estamos

---

* And as imagination bodies forth
The forms of things unknown, the poet's pen
Turns them to shapes, and gives to airy nothing
A local habitation and a name.
Such tricks strong imagination
That, if it would but apprehend some joy,
It comprehends some bringer of that joy;
Or in the night, imagining some fear,
How easy is a bush supposed a bear!

Traducción de Agustín García Calvo, *Sueño de noche de verano,* Madrid, Lucina, 1980, 106 págs. *[N. del T.]*

oprimidos por el sombrío peso de una pesadilla más horrible de lo normal. Freud hizo popular la teoría de que los sueños dan forma a nuestros deseos. Sin duda esto es cierto en un porcentaje de sueños, pero creo que los sueños son también capaces de dar expresión a nuestros temores. Freud evita esta conclusión con reflexiones que me parecen excesivamente cínicas. Cree que si sueñas que tu amigo más querido está muerto, esto demuestra que realmente le odias y te gustaría que estuviera muerto. Esto me parece una tontería, y creo que es aún mucho más absurdo suponer que los deseos inspiran sueños en que uno está sometido a la tortura. Este asunto es importante, porque está fuera del reino de los sueños y de su afín, el reino del soñar despierto, el hecho de que los hombres han forjado los enormes sistemas de magia, ritual, mito y religión que han influido en la vida humana por lo menos tanto como las técnicas y las observaciones a partir de las cuales ha surgido el conocimiento científico. Casi sin excepción, estos sistemas, desde el vudú hasta la teología calvinista, se han inspirado más en el temor que en cualquier otro motivo, y aunque la realización del deseo ha tenido su importancia al mostrar cómo evitar lo que se teme, el temor mismo ha sido, en gran medida, producto de la imaginación.

No quiero decir que ocurra siempre lo mismo con las creencias imaginativas. Algunas de ellas no tienen contenido emocional, sino que le parecen al creyente el tipo de cosa que uno podría esperar. Tuve una doncella que creía que las personas nacidas en marzo eran especialmente propensas a los callos. Aristóteles creía que el mordisco de una musaraña es peligroso para los caballos, especialmente si la musaraña estaba preñada. La mayoría de la gente poco culta cree que las fases de la luna afectan al tiempo. Pitágoras creía que era peligroso dejar la huella del cuerpo en la cama cuando uno se levantaba. Un porcentaje bastante grande de ingleses cree que los ingleses son las diez tribus perdidas. Los ejemplos de creencias de este tipo se podrían multiplicar indefinidamente, pero cuando no tienen raíces en alguna emoción profunda no son, por lo general, socialmente importantes.

Casi todas las creencias irracionales que son socialmente importantes surgen de un aspecto en la naturaleza humana, que es la tendencia a pensar que lo que es emocionalmente

importante para el individuo o la raza debe tener una importancia causal para el mundo exterior. Según el temperamento y las circunstancias, algunos hombres sentirán que el mundo no puede ser tan cruel como para frustrar sus ardientes esperanzas, mientras que otros, en los que el temor es su pasión predominante, esperarán los horrores que temen e inventarán mitos para racionalizar sus temores. Ambos errores surgen por igual de la vanidad. Es difícil creer que el mundo exterior es indiferente a nuestras esperanzas y temores. Nos podemos imaginar que es bondadoso u hostil, pero la mayoría de la gente, en casi todas las ocasiones, ha encontrado que es imposible imaginar que al mundo exterior no le importa nada el que nuestros deseos se vean realizados o frustrados.

Esto está relacionado con otra fuente de creencia irracional, es decir, la tendencia a pensar que las causas de la naturaleza deben ser algo parecido a nuestros propios deseos y sensaciones. Las erupciones y los terremotos se parecen a las manifestaciones de enfado, y por tanto, nos imaginamos que un espíritu enfadado las está provocando. Un espíritu bondadoso, por otra parte, envía la lluvia que hace crecer las cosechas. Es difícil imaginar una materia sin vida, y resulta menos enigmático si poblamos el bosque con espíritus de los árboles y las fuentes con náyades. Hasta la época de Galileo se pensó que la materia no seguiría en movimiento si se la dejaba abandonada a sí misma. Aristóteles pensó que los planetas necesitaban cuarenta y nueve o quizá cincuenta y cinco dioses para que siguieran empujándolos en sus órbitas. La concepción de una causalidad puramente física que actúa por sí misma es muy moderna y se ha impuesto, allí donde lo ha logrado, resistiendo a las tentaciones de nuestro imaginativo sistema de creencias.

Las creencias que no están basadas en la observación o la razón son un índice de las pasiones dominantes de los que las inventaron. Desde este punto de vista, la historia humana es muy oscura y espantosa. Los tipos de acciones inspiradas por la superstición han sido generalmente crueles, y la mayoría de los mitos que han inventado los hombres han añadido sufrimientos imaginarios a los que ya había reales. Las danzas rituales de los salvajes son terroríficas, y pueden ser el preludio de un acto innecesario de crueldad como es el sacrificio huma-

no. En cualquier relato del hombre primitivo, o de los salvajes de nuestro tiempo, se encontrará que se ocasionaban innumerables horrores porque se pensaba que tenían un propósito útil, pero apenas se encontrará alguna costumbre bondadosa que provenga de una creencia irracional. La crueldad basada en la superstición era menos frecuente en el mundo grecorromano de lo que lo había sido en épocas anteriores, a pesar de que crueldades puramente frívolas, como las de los juegos romanos, fueran muy corrientes. Pero durante todas las edades bárbaras y la Edad Media la crueldad supersticiosa volvió a extenderse, especialmente al perseguir a herejes y brujas.

Los mitos representados en la mayoría de las religiones dieron expresión al temor a la muerte. La mayoría de las religiones precristianas enseñaban que los muertos, si es que sobreviven, son infelices. El cristianismo enseñaba hasta hace muy poco que la gran mayoría de la humanidad sufrirá tormento eterno. Esta no es ya la enseñanza de la Iglesia, y no se castigan como antes ni la herejía ni la brujería. En vista de estos cambios, quizá se podría llegar a la conclusión de que el temor y la crueldad ya no tienen un dominio tan grande sobre los hombres modernos como lo tenían en siglos anteriores. En cualquier caso, creo que se puede decir que esto es así en los países occidentales, en la India y en Ceilán. En los países comunistas han surgido nuevas formas de crueldad teológica y dudo que el optimismo esté justificado allí donde éstas se produzcan.

La historia del hombre ha demostrado que la mayoría de las veces, y en casi todos los sitios, ha existido un temor irracional a la felicidad que ha sido la causa de una cantidad desmedida de infelicidad innecesaria. Creo que sería frívolo considerar que esta aversión por la felicidad sólo se refiere a la felicidad de los otros. En casi todas las naturalezas humanas hay un sentimiento profundo de que la propia felicidad es peligrosa. Los impulsos ascéticos tienen raíces muy profundas. Los griegos temían a Némesis y creían que la *hybris* sería castigada. La mayoría de nosotros tenemos miedo de presumir de buena salud o de ser afortunados, debido a un sentimiento supersticioso de que si lo hacemos nos traerá mala suerte. Este sentimiento sobrevive en nosotros, incluso aunque podamos estar firmemente convencidos de que no tiene justificación. Pero

para los hombres civilizados modernos no es más que un pálido reflejo de la pasión por la autodegradación que se apoderó de varias comunidades en tiempos anteriores. En el mundo cristiano, y también en la India, el ascetismo ha sido el signo del santo, y el grado más alto de santidad se ha reservado a los célibes. Las cosas que los hombres han pensado que agradarían a los dioses arrojan una extraña luz sobre sus propias emociones. ¿Por qué tenía que agradar a Moloch el sacrificio de los niños? Creo que en parte se puede explicar porque se pensaba que la felicidad era mala, y se creía que un dios salvaje racionalizaba este sentimiento. Otra posible explicación de este y de otros sacrificios religiosos es que la gente suponía que el dios tenía que valorar lo que ellos consideraban precioso, y que darle sus más preciadas posesiones era una prueba concluyente de su devoción. El mismo sentimiento, aunque de forma menos cruel, llegó a formar parte de la piedad cristiana, como se puede ver, por ejemplo, en este himno:

> Si me convocas a renunciar a lo que más aprecio
> Nunca ello fue mío
> Solamente Te rindo lo que es Tuyo
> Hágase tu voluntad *.

¿Por qué decidió san Agustín que los niños sin bautizar van al infierno? Creo que la raíz psicológica estaba en el odio a sí mismo. El odio a uno mismo es una emoción más corriente de lo que se piensa, y puede encontrar su salida en la crueldad hacia los otros. Los hombres que sacrificaban sus hijos a Moloch sentían que ellos mismos merecían sufrir en sus manos, pero esperaban que los sufrimientos de sus hijos le satisfarían.

El sentimiento de pecado o culpabilidad forma parte de todo un sistema de sensaciones que están relacionadas con los deseos correlativos, aunque opuestos, de dominar y de ser dominado. La mayoría de la gente posee los dos, aunque uno es más fuerte en algunas personas y otro en otras. El deseo de ser dominado es casi tan profundo y espontáneo como el de-

---

* If thou shouldst call me to resign
what most I prize, it ne'er was mine.
I only yield thee what is thine
Thy will be done.

seo de dominar. La persistencia de los sistemas de desigualdad social a lo largo de tantos siglos ha sido posible debido a la existencia de ambos deseos. Los reyes, los sacerdotes y las aristocracias han podido existir porque, mientras unos encuentran placer en mandar, otros, en apariencia, encuentran el mismo placer en obedecer. E incluso aquellos que mandan del modo más absoluto encuentran satisfación al creer que hay seres celestiales, o que hay un ser celestial, más poderoso aún que ellos mismos, que merece el mismo tipo de sumisión por su parte de la que ellos reciben de sus súbditos. En todas las instituciones sociales que tienen alguna fuerza hay un orden jerárquico de líderes y seguidores, siendo los líderes seguidores en algún escalón de la jerarquía. Esto es cierto, y muy especialmente en la esfera de la creencia religiosa. Los hombres que inventan la religiones o hacen que sean ampliamente aceptadas son hombres excepcionales en los que la religión juega un papel mucho más importante de lo que lo hace en las vidas de los hombres y mujeres corrientes, incluso en las comunidades más religiosas. Lo que hace que un líder religioso sea excepcional varía de un hombre a otro y de una religión a otra. Hay un cierto tipo en que tanto los impulsos hacia el mando como hacia la sumisión son excepcionalmente fuertes. Creo que san Ignacio de Loyola podría ser tomado como un ejemplo casi perfecto de este tipo. Para un hombre con esta mentalidad el concepto de pecado, convenientemente rodeado de mito, es perfectamente adecuado. Él mismo, en relación con Dios o los dioses, es un desgraciado pecador. Puede humillarse en la soledad de la oración privada sin desprestigiarse ante otros hombres. Puede buscar el perdón renunciando a los placeres, y con una resistencia voluntaria ante los sufrimientos, que él cree que son menores que los sufrimientos del infierno y que pueden ser aceptados en lugar de éstos. De este modo, cuando su imaginación ha creado poderes celestiales con respecto a los cuales confiesa no ser más que un gusano, sus impulsos de sumisión están plenamente satisfechos sin llegar a ser en ningún momento un obstáculo para sus impulsos de dominio. Por el contrario, ya que todos los hombres son pecadores y que él está comprometido en una lucha heroica con su propia maldad, tiene todo el derecho de utilizar la fuerza de carácter obtenida por medio de la autodisciplina en la

empresa igualmente deliciosa de disciplinar a los otros. Desde su propio ascetismo pasa con facilidad a la empresa de privar a los otros de los placeres a que él ha renunciado, y aunque a nosotros nos puede parecer que a lo que se dedica es a la búsqueda de poder, él aparece ante el tribunal de su conciencia como comprometido en el cumplimiento de la virtud. La mayoría de los moralistas severos tienen la costumbre de pensar sólo en el placer de los sentidos, y cuando renuncian a los placeres de los sentidos, no se dan cuenta de que los placeres del poder, que son mucho más atractivos para hombres de su temperamento, no se incluyen dentro de la prohibición de su abnegación ascética. El predominio de este tipo de psicología en hombres enérgicos es lo que ha hecho que la noción de pecado sea tan popular, ya que combina perfectamente la humildad hacia el cielo con la agresividad aquí en la tierra. El concepto de pecado no tiene hoy el predominio sobre la imaginación de los hombres que tenía en la Edad Media, pero aún domina los pensamientos de muchos sacerdotes, magistrados y maestros. Cuando el gran doctor Arnold paseaba por las orillas del lago Como, no era la belleza del paisaje lo que ocupaba sus pensamientos. Meditaba, eso es lo que nos dice, sobre el mal moral. Mucho me temo que era el mal moral de los estudiantes, más que el de los profesores, lo que producía sus melancólicas reflexiones. Pero fuera lo que fuera, llegó a la inquebrantable creencia de que es bueno que los chicos sean azotados. Una de las mayores recompensas que la creencia en el pecado ha proporcionado siempre a los hombres virtuosos es la oportunidad de infligir dolor sin remordimientos.

Con la invención de los mitos, la imaginación humana ha creado un cosmos conforme a nuestras ideas preconcebidas, un cosmos en el que la causalidad es apasionada y es una manifestación de amor u odio, en el que hay poderes celestiales que son aplacados con los mismos medios que han resultado eficaces con los monarcas terrenales, en el que toda la gama de las emociones humanas se proyecta sobre el mundo exterior en toda su abigarrada confusión. Amamos, por tanto los dioses pueden ser bondadosos; odiamos, por tanto los dioses pueden ser crueles; deseamos obedecer a la autoridad incuestionable y, por tanto, somos piadosos; deseamos ejercer una autoridad incuestionable y, por tanto, creemos que somos por-

tavoces de Dios; sentimos temor y nos humillamos; sentimos esperanza y elevamos nuestros ojos hacia el cielo. Cada emoción a su vez encuentra su personificación en el mito. El miedo produce el terror a los fantasmas; la esperanza produce la ilusión del cielo. Si hay terremotos es porque hemos pecado. Si las cosechas florecen es porque hemos sido piadosos. Todo el proceso de la causalidad en el mundo exterior sigue los pasos de nuestras propias sensaciones. No es que todo sea como sería de desear, pero cuando no lo es, se debe a la ira de los seres poderosos. El mundo es como una enorme familia que se pelea, incómoda a veces, pero siempre acogedora y hogareña.

El mundo que la ciencia ha ido gradualmente ofreciendo para que lo aceptemos durante los cuatro últimos siglos es muy diferente y tiene credenciales muy diferentes. El científico nos pide que creamos en él, no porque sea lo que esperamos sino porque es lo que tenemos; no porque lo sugiera la visión poética, sino porque la lenta acumulación de hechos lo hace probable. Cuanto más ha penetrado la física en los secretos del mundo material, más ajeno se ha encontrado que era este mundo a cualquier cosa que nos podamos imaginar. Aunque sólo conocemos el mundo físico a través de los sentidos, hasta donde lo conocemos, nos vemos impulsados a concluir que el mundo físico es, con toda probabilidad, tan diferente del mundo de nuestras percepciones sensoriales que lo más que podemos conocer de él es su estructura lógica abstracta. La imaginación no ha sido destronada, pero se ha convertido en una monarquía constitucional. Ya no puede inventar libremente, sino sólo dentro de los límites permitidos por el método científico. Dentro de estos límites, es cierto, encuentra un nuevo campo. Dante podía recorrer el universo de su tiempo en veinticuatro horas, pero el astrónomo moderno, incluso aunque viaje a la velocidad de la luz, tarda muchos millones de años en recorrer su universo, y más allá de sus límites más remotos, las incontables nebulosas, cada una de ellas tan grande como la Vía Láctea, están continuamente deslizándose por el borde hacia la invisibilidad eterna. Este nuevo mundo de la astronomía es enorme pero frío. En ninguna parte hay nada en que el deseo de calor humano pueda encontrar consuelo, y por eso los defensores de los sistemas antiguos se quejan del

materialismo y dicen que la ciencia está olvidando los valores espirituales. Los que hablan de este modo están obligados a olvidar lo que el mito ha hecho por la humanidad: largos periodos de sacrificio humano, de ritos crueles, de ser quemados vivos, y de castigos para aquellos que buscaban el conocimiento. Tienen que olvidar la crueldad que los hombres han atribuido a sus dioses al hacer a sus dioses a su propia imagen. Tienen que olvidar el infierno y el temor al infierno, y la melancólica angustia con que el temor ha oprimido al espíritu humano durante muchos siglos. Tienen que olvidar que toda la crueldad que se ha depurado del mundo del mito se ha hecho en respuesta forzada ante la ciencia. El conocimiento ha sido el liberador al destruir las justificaciones míticas de la crueldad.

Se puede decir que todo esto ha sido verdad científica en el pasado, pero que ahora ha dejado de ser verdad. Se puede decir que la ciencia ha entrado ahora en un nuevo reino de destrucción que amenaza a la humanidad con cosas mucho peores que las que alguna vez surgieron de la superstición más tenebrosa. El peligro es real, y ningún hombre cuerdo lo minimizaría, pero si se quiere combatir de modo eficaz no será volviendo a los antiguos mitos o consintiendo los mitos actuales que están llevando a la humanidad a la destrucción. Si se quiere encontrar la salvación, debe ser con ayuda de más ciencia, no de menos; debe ser con una comprensión del hombre y de sus impulsos y con el descubrimiento de las formas en que se pueden conducir sus impulsos hacia la felicidad y la satisfacción, más que hacia un desastre involuntario y no deseado, como ocurrió en el pasado y puede ocurrir en el presente.

Capítulo V

Cohesión y rivalidad

Las instituciones sociales tienen dos raíces principales en la naturaleza humana: internamente, los impulsos correlativos de mando y obediencia determinan la jerarquía social y dan autoridad al gobierno; externamente, otros dos impulsos, la cohesión y la rivalidad, son los factores determinantes. Los impulsos de cooperación y los impulsos de combate son igualmente primitivos. La perpetuación de las especies requiere cooperación entre un macho y una hembra; y cuando la infancia se prolonga, como ocurre con el hombre, se necesita una institución como la de la familia. Heredamos la familia de nuestros antepasados prehumanos, y es quizá el único grupo humano que está completamente de acuerdo con los impulsos naturales. Pero los límites de la familia no están bien definidos. ¿Se consideran como pertenecientes a la familia aquellos que tienen los mismos abuelos? Si la respuesta es afirmativa, ¿qué ocurre con aquellos que tienen los mismos bisabuelos? Los seres humanos, a diferencia de los animales superiores más desarrollados, pueden transmitir tradiciones. Las tribus muy primitivas enumerarán largas genealogías y así preservarán una larga relación de parentescos que pueden ser muy remotos. De esta forma la familia se desarrolla en la tribu. Si la tribu es nómada se mueve como una unidad. Se desarrolla gradualmente la autoridad de un jefe o de un consejo de ancianos,

cuya decisión se acepta en las situaciones difíciles. De esta forma ha tenido lugar la primera ampliación de la cohesión social más allá de la familia. Las nuevas extensiones han sido principalmente resultado de la rivalidad. El hombre natural piensa bien de los miembros de su propia tribu excepto cuando tiene alguna razón especial para pelearse con ellos, pero piensa mal de todas las demás tribus excepto, precariamente, cuando hay una alianza contra un enemigo común. Es evidente que en el combate la tribu más grande tiene más probabilidades de vencer, y si dos tribus forman una alianza, pueden, mientras dure la alianza, aplastar a enemigos que ninguna de las dos por separado había logrado vencer. Por este motivo el interés propio tiende a aumentar el tamaño de los grupos sociales. Poco a poco el interés propio llega a ser reforzado por otras fuentes de cohesión: se inventa un antepasado común; las creencias comunes, impuestas quizá al principio por el gobierno, llegan a ser gradualmente aceptadas; el odio a enemigos comunes es un vínculo, ya que hay una tendencia a amar a aquellos que odian lo que odiamos. Si tal conglomerado tiene éxito llega el momento de celebrar glorias comunes. Si les amenaza un peligro exterior se produce la unidad, al tener los mismos temores. En todas estas diversas formas, las unidades sociales más grandes que la tribu van adquiriendo gradualmente sentimientos comunes, esperanzas comunes y temores comunes; y cuando este proceso ha ido lo bastante lejos, pueden actuar con la misma unidad con que actúa una tribu primitiva.

Algunos de estos procesos han llegado a formar las naciones, pero los Estados se han formado normalmente de modo diferente. La mayoría de los Estados se han formado por conquista, y el grueso de sus súbditos se ha sometido a la autoridad por obligación, no porque tuviera ningún sentimiento de afinidad con sus gobernantes. Quizá el Antiguo Egipto fue en cierto modo una excepción, porque aunque en un principio estaba formado por la unión del reino Alto y el reino Bajo, el Nilo era una influencia integradora tan poderosa que se mantuvieron con facilidad sentimientos comunes y creencias comunes. Esto lo confirma el hecho de que Egipto fue el Estado más permanente que se conoce en la historia, con la posible excepción de China. Babilonia nunca logró una estabilidad parecida. Unas veces tenía la soberanía una ciudad y otras veces

otra. La historia antigua de Mesopotamia se vio mucho más perturbada por las guerras que Egipto.

El periodo de los grandes imperios formados por conquista comienza con las guerras de Ciro y continúa con las conquistas de Alejandro y de Roma, aproximadamente durante un periodo de un millar de años. Durante todo este tiempo puede haber parecido que los ejércitos victoriosos eran irresistibles y que no había límite en cuanto a la extensión de territorio que un gran jefe militar podía someter a su poder. Los persas no dejaron una huella muy profunda, excepto en asuntos militares y gubernativos, pero los griegos primero, y los romanos después, extendieron su cultura por todas las tierras que ocupaban, y fueron aceptados con total lealtad por todos, excepto por los judíos. El imperio romano en tiempo de los Antoninos tenía casi las características que atribuimos a una nación hoy día. La división entre Oriente y Occidente, que poco después se convierte en una fuerza destructiva, no se había desarrollado aún hasta ese punto, principalmente a causa de la admiración de los romanos hacia los griegos, que hizo que incluso un emperador romano prefiriera la lengua griega para sus libros. Quizá el mundo Mediterráneo, incluidas la Galia, la Britania y la Alemania Occidental, podría haber seguido siendo un estado si aquellos que administraban sus instituciones hubieran sido más sabios y tenido más iniciativa. No fue destruido desde dentro, a pesar de su debilidad interna, sino por la acción del enemigo desde fuera, y sobrevivió como un sentimiento en las emociones de los hombres mucho después de que hubiera dejado de existir en Occidente como gobierno real. Es un notable ejemplo de lo que se puede hacer para asegurar la cohesión social por medio de lo que empieza siendo nada más que una fuerza militar.

Después de la caída de Roma, el Occidente estuvo durante mucho tiempo entregado a una situación anárquica de rivalidad, que llegó a ser tan dominante como la cohesión lo había sido en siglos anteriores. Inglaterra, Francia, España e Italia se dividieron en pequeños reinos. Sólo gradualmente y con muchos contratiempos la cohesión empezó de nuevo a ser dominante. El imperio de Carlomagno no duró. Los sacros emperadores romanos y los reyes franceses tenían poca autoridad sobre sus vasallos legales. Los sacros emperadores romanos

nunca lograron una autoridad eficaz, pero por lo menos los reyes franceses tuvieron por fin más éxito. España fue unificada por la unión de Aragón y Castilla bajo Fernando e Isabel, y por la expulsión de los moros. Inglaterra, mientras tanto, había salido de la desunión de los primitivos tiempos sajones y se unió a Escocia por un golpe de buena suerte dinástica. La época del descubrimiento condujo a la creación de varios imperios nuevos, todos ellos mayores que el del imperio romano. Pero estos nuevos imperios no tuvieron la estabilidad de Roma. Primero Francia, luego Inglaterra y después España perdieron la mayoría de los territorios que habían conseguido en el hemisferio occidental.

El mismo tipo de ruptura tuvo lugar en el mundo mahometano. El imperio del Califa se rompió en muchos fragmentos que, aunque nominalmente se volvieron a unir bajo los turcos (excepto Marruecos y España), nunca volvió a tener una unidad real. Es difícil distinguir en la historia del mundo, hasta este momento, ningún movimiento que se proyecte a largo plazo, ya sea hacia una mayor cohesión o hacia una mayor rivalidad. Todo lo más que se puede ver es una mera alternancia. Y esto sigue siendo cierto en la historia más reciente: El Imperio austro-húngaro se ha desmembrado, el imperio británico se ha desmoronado e incluso la península de la India, de la que se podría haber esperado que mantuviera su unidad, se ha dividido en dos Estados que no mantienen relaciones amistosas. Es fácil ver que este no es el fin de la historia, pero es el punto que ha alcanzado la historia en el momento actual.

Cuando pasamos, sin embargo, de la política a la economía y a la cultura, el cuadro es bastante diferente. Las divisiones económicas del mundo son menores que las divisiones políticas. Hasta las Guerras Mundiales las divisiones económicas se habían ido haciendo cada vez menores, las relaciones comerciales se extendían a nivel mundial, y el intercambio de materias primas, alimentos y productos industriales estaba cada vez menos afectado por las fronteras políticas. El comercio siempre había tenido una influencia civilizadora desde la época de las ciudades jónicas de Asia Menor en el siglo VI a. C. hasta casi nuestros propios días. El imperio romano tenía relaciones comerciales con cada una de las regiones de Asia, incluida China. A lo largo de todo el imperio, Italia importaba la

mayor parte de sus alimentos. Cuando el imperio se deshizo y las calzadas romanas cayeron en decadencia y las hordas de ladrones eran una plaga en el campo, cada pequeño distrito se vio obligado a vivir de sus propios productos con el resultado de que la población disminuyó rápidamente y la cultura casi desapareció por completo. El comercio revivió gradualmente, primero gracias a la iniciativa de los italianos y más tarde a la de los holandeses e ingleses; y con el comercio, como en la época antigua, llegó la civilización en el arte, la ciencia y la vida social. Se puede decir sin exagerar demasiado que el mundo antes de 1914 era un conjunto unificado desde el punto de vista económico.

En el plano cultural también parece que hubo un movimiento hacia la unificación. Una cultura común ha sido siempre una causa de cohesión social casi tan grande como un gobierno común. Cuando los hombres vivieron en ciudades por primera vez, cada ciudad tenía su propia cultura. El Alto y el Bajo Egipto tenían dioses diferentes, y lo mismo ocurría con Babilonia y Ur. Pero cuando las ciudades se incorporaron a los imperios, sus religiones se fundieron dentro de los panteones, de modo que el área cubierta por una misma cultura creció con el crecimiento de los Estados. Creció, de hecho, más deprisa que los Estados. Los griegos tenían una cultura común a pesar de no tener una unidad política. El budismo creó una unidad cultural en China, Japón, el Tibet, Birmania y Ceilán. La cultura helenística, que fue, hablando en líneas generales, una mezcla de elementos griegos y babilónicos, se extendió por las regiones conquistadas por Alejandro, a pesar de que estas regiones se dividieron en varios estados independientes. En su esencia la cultura helenística continuó en la del imperio romano hasta la época de Constantino. La supervivencia de la cristiandad en Occidente después de la caída de Roma es uno de los ejemplos más notables de cómo una cultura común sobrevive a la ruptura política. Mientras tanto, la mayoría de los territorios orientales que habían sido cristianos sucumbieron al Islam. Durante toda la Edad Media hubo dos culturas mediterráneas, los cristianos y los mahometanos, no sólo una, como en tiempos de Roma. En realidad, casi se podría decir que había tres, en vista de la separación cada vez mayor entre las Iglesias de Oriente y Occidente.

La cultura europea occidental, que durante las épocas bárbaras y en la primitiva Edad Media había estado territorialmente circunscrita e intelectualmente más limitada aún que la del Islam, adquirió de repente un nuevo vigor, un nuevo prestigio y un enorme aumento de territorio durante la época del Renacimiento. Esto se debió a ciertas cualidades mentales, al espíritu de aventura, a la ciencia y a mejores sistemas políticos que los de otras culturas. Todo el hemisferio occidental cayó bajo su influencia. Los misioneros hicieron que se la respetara en el lejano Oriente. En la India consiguió dominio político. Los turcos, que habían invadido varios países cristianos, fueron contenidos primero y rechazados después.

Muchos de los que escriben sobre las diferentes culturas no se han dado cuenta de que la cultura que Occidente ha estado extendiendo por el mundo debe su fuerza no a la síntesis judeo-helénica-romana que constituyó la cristiandad tradicional, sino a otros elementos que sólo empezaron a ser importantes a finales del siglo XV. El Occidente ha perdurado en la imaginación del resto del mundo, no precisamente por el cristianismo, sino por el incansable espíritu de aventura, la habilidad técnica, la despiadada eficacia militar, y durante el siglo XIX por ciertos ideales de libertad y la práctica de un gobierno constitucional. Hasta 1914 parecía que la propagación de estas ideas era irresistible y cierta. El gobierno ruso, que trató de mantener un absolutismo tradicional, fue amenazado por los revolucionarios y obligado en 1906 a dar el primer paso hacia un gobierno parlamentario. El antiguo imperio de China, que se había mantenido durante más de dos mil años, fue derrocado por el ardor innovador de los hombres que debían su educación a Occidente. Japón, que había sido tremendamente conservador y aislacionista, abrió sus puertas al comercio occidental y su espíritu (más o menos) a las ideas occidentales. No había ninguna razón para no creer que este proceso continuaría hasta que todo el mundo estuviera culturalmente unificado y las ideas de Jefferson y Macaulay pudieran ser predicadas sin contradicciones, no sólo en la India, sino en las mesetas del Tibet y en los lugares más recónditos de las selvas africanas. Esto habría ocurrido sin duda si Europa no hubiera malgastado su eficacia guerrera en lo que fue, en su esencia, una guerra civil. Al ofrecer al mundo el espectáculo de su lo-

cura, Europa perdió prestigio y otros continentes se animaron a hacer valer su independencia cultural.

Nuestra época, como la que vino después de la caída del imperio de Occidente, es una época de ruptura cultural. El comunismo ruso, como la religión del Profeta, es una nueva fe militante, que ha conquistado grandes zonas que en un principio eran cristianas. China, sin volver a sus antiguas tradiciones, ha decidido rechazar gran parte del credo occidental. África está en fermento y el resultado de este proceso es dudoso, pero bien puede ocurrir que sea un salto atrás al salvajismo primitivo. La India aún conserva gran parte de la herencia británica, pero es posible que por la influencia de teólogos conservadores vuelva a la mentalidad que tenía antes de la época de Vasco de Gama. Nuestro mundo, como el de las épocas bárbaras, está lleno de guerras y rumores de guerras, y sufre un rápido retroceso cultural.

La ruptura económica ha acompañado al crecimiento del caos cultural. Hay muy poco intercambio entre los países comunistas y los no comunistas, e incluso en las partes del mundo que no son comunistas hay una tendencia cada vez mayor a la autarquía. Se cree que, ya que la industrialización es la fuente del poder militar, cada país debería industrializarse lo más rápidamente posible. Esto requiere elevados aranceles, una reducción del comercio y una disminución del abastecimiento de alimentos, combinado con un repentino aumento en la tasa del crecimiento de población. La tendencia a tal estado de cosas tiene que provocar un conflicto de credo, un desastre económico, hambre y guerra. Estas funestas consecuencias sólo se pueden evitar si la humanidad decide conducir sus asuntos de una forma menos disparatada que la que predomina ahora.

Occidente apoyó durante el siglo XIX el cristianismo, el gobierno constitucional, el comercio y la técnica científica. Los tres primeros han sido rechazados por el resto del mundo, pero la técnica científica permanece. Este es ahora el único elemento verdaderamente internacional en las culturas del mundo. Las turbinas y las bombas de hidrógeno son parecidas a ambos lados del telón de acero. Un científico que pase, voluntaria o involuntariamente, de un lado a otro es capaz de continuar inmediatamente con su trabajo y de encontrar los

mismos medios en el laboratorio que los que había disfrutado anteriormente. Esta unidad en la ciencia es bastante independiente de la diversidad que hay en otros aspectos. Un hombre que fabrica una bomba para los rusos está ayudando a establecer lo que humorísticamente se llama la Dictadura del Proletariado; un hombre que fabrica una bomba para los americanos está ayudando a establecer lo que con el mismo humor se llama los Principios del Sermón de la Montaña. Pero los dos hombres, a pesar del enorme abismo entre las dos culturas que apoyan, mientras se dediquen a la ciencia y a la técnica científica pueden conversar juntos sin ninguna sensación de desagrado. En este aspecto al menos el mundo permanece unificado.

Hay otro aspecto importante en el que el mundo está aún más unificado que antes y es el de la información. Antes de Colón, ni los mejicanos, ni los peruanos conocían su mutua existencia, y Europa ignoraba al hemisferio Occidental. Durante toda la época bárbara, China tuvo un papel muy poco importante, y Japón ninguno, en las mentes de los europeos occidentales. Cuando la mayoría de la gente no podía leer, lo que conocían aquellos que sí que podían permanecía en su mayor parte ignorado por la mayoría de la población. Ahora, con la difusión de los periódicos y la radio, los acontecimientos importantes que ocurren en cualquier parte son conocidos con rapidez por mucha gente, en la mayor parte de los países civilizados. El resultado, sin embargo, no es tan bueno como los devotos de la ilustración habían esperado hace un siglo o dos. La noticia que se extiende con más rapidez y mayor difusión es la noticia más apasionante, y las pasiones que se despiertan con más facilidad son el odio y el temor. Por consiguiente, lo que aprendemos sobre enemigos potenciales no es la humanidad común que compartimos juntos sino más bien sus múltiples pecados y crueldades. El odio y el temor hacia posibles enemigos son sentimientos naturales en el hombre y tienen una larga historia. Si se quiere evitar que dominen sobre las relaciones entre las diferentes comunidades, éstas deben, o bien ignorarse unas a otras como los aztecas y los incas o, ya que esto es imposible, la información que se dé sobre comunidades lejanas no debe ser manipulada para producir horror y alarma. Pero hay hoy día pocas esperanzas de que se mitigue la incitación al odio.

Los recientes progresos en la esfera militar, que son quizá ahora más importantes que cualquiera de los asuntos que hemos estado considerando, no se han caracterizado ni por una ruptura total ni por una cohesión total. Desde un punto de vista militar, hay dos grandes concentraciones: la del bloque comunista y la de los poderes occidentales. La cohesión y la rivalidad, trabajando juntas desde el primer choque entre las tribus salvajes hasta el momento presente, han llegado gradualmente, por un proceso que tiene una terrible inevitabilidad, al punto en que cada uno alcanza el mayor desarrollo compatible con la existencia del otro. Cuanta más cohesión, mayor es la posibilidad de victoria; cuanta más rivalidad, mayor es el motivo de cohesión dentro de cada grupo. La acción de estas dos fuerzas, suponiendo que haya suficiente eficacia técnica, lleva naturalmente a la concentración de poder militar en uno u otro de los dos grupos rivales. Y esto, a su vez, si continúa la rivalidad y sigue aumentando la eficacia técnica, no puede tener otro fin que la mutua aniquilación. Si se quiere que tenga un fin menos trágico, la rivalidad debe aprender a tomar formas menos destructivas. ¿Pueden los hombres aprender que es tan agradable derrotar al otro en los encuentros deportivos como matarlo? ¿Pueden aprender a contentarse con la rivalidad en el arte, la ciencia, y los atractivos de la vida diaria? ¿Pueden aprender a contentarse con una vida liberada de los impulsos correlativos de miedo y crueldad? No lo sé, pero si no pueden, nuestra especie está condenada.

Capítulo VI

La técnica científica y el futuro

El descubrimiento de cómo utilizar la energía atómica es uno de los más importantes que ha realizado la humanidad. Hasta ahora la atención se ha concentrado principalmente en su importancia para la guerra, pero sería un error olvidarse de sus posibles usos en la paz. Muy pronto proveerá nuevas fuentes de energía que se pueden utilizar especialmente en el transporte terrestre, en el marítino y en el aéreo. Ya se ha demostrado que es muy útil en medicina y puede, con el tiempo, curar casi a tanta gente como a la que matará. Otras posibilidades más espectaculares yacen en el futuro. El gobierno soviético ha hablado de utilizar el poder atómico para desviar el curso del Yenisei y de ese modo convertir grandes desiertos en fértiles llanuras. Quizá será posible, más tarde o más temprano, derretir el hielo polar y cambiar totalmente el clima de los países nórdicos. Pero tales posibilidades son por el momento especulativas. Lo que es bastante seguro es que en muchos aspectos reemplazará al carbón y al petróleo como fuente de energía, y de ese modo hará el trabajo más productivo.

En una paz estable encontrar medios de aumentar la productividad del trabajo es, por supuesto, un beneficio para la humanidad. Pero en tiempo de guerra o cuando hay una amenaza inminente de guerra, todo lo que hace que el trabajo sea más productivo es una desgracia, ya que libera una gran parte

de la energía de las naciones en la tarea de exterminio mutuo. Desde este punto de vista, el descubrimiento de las formas de liberar la energía encerrada hasta el momento en el núcleo atómico ha sido una desgracia total. Que continúe siendo así depende del poder de las naciones y de los Estados para adaptarse a una situación totalmente nueva. En opinión de los eminentes hombres de ciencia, entre los que Einstein es el más egregio y uno de los más categóricos, si no se frena la guerra atómica, producirá probablemente, antes de que termine este siglo, el total exterminio de la humanidad y quizá de toda la vida animal. No hay nada en el arte de gobernar tradicional que permita a los políticos o a los ciudadanos a quienes representan enfrentarse con esta amenaza. Desde que los hombres se organizaron por primera vez en Estados armados ha habido siempre una regla muy sencilla: haced que vuestros armamentos sean más poderosos que los de cualquier enemigo con quien es probable que tengáis que luchar, y así, o se le asustará haciendo que mantenga la paz, o se saldrá victorioso si decide declarar la guerra. Como ambas partes adoptan esta máxima, las guerras resultan tan sangrientas como lo permite la industria actual, pero hasta el momento no ha hecho que la victoria sea imposible, ni tampoco, en general, ha causado ningún peligro vital a los neutrales. En un futuro próximo, a menos que se adopten nuevas estratagemas políticas, estas condiciones fracasarán. No digo que fallen necesariamente si la guerra estalla mañana, porque todavía es probable que cuando ambas partes hayan agotado todas las bombas que tenían antes de empezar la guerra aún queden seres humanos vivos en el mundo; y es también probable que cada parte pueda provocar tal desorganización en la otra parte como para impedir la fabricación de nuevas bombas mientras continúe la guerra. Pero esta es una base temporal y cada vez más reducida para tener un atisbo de esperanza. Con el progreso de la técnica científica, las bombas serán más mortíferas y su fabricación más barata. Cuando sean muy numerosas producirán nubes radioactivas que serán arrastradas por el viento sin prestar atención a las fronteras políticas, y llevarán la muerte a una región tras otra. Esta es la perspectiva si las viejas formas del arte de gobernar permanecen inalterables.

Aunque las bombas atómicas y de hidrógeno están hoy día

en la vanguardia de los inventos humanos, cuando se piensa en los desastres que la ciencia puede ocasionar, no hay ninguna razón para creer que el peligro que presentan sea mayor que el de otras fuentes científicas. Todavía no se ha puesto en práctica la guerra bacteriológica, pero se está considerando seriamente a ambos lados del telón de acero. Hay hombres que afirman tener en una botellita una cantidad suficiente de microorganismos mortales como para destruir a toda la raza humana. No se sabe todavía con seguridad qué probabilidades de éxito van a tener estos métodos si se ponen en práctica en la guerra, pero no es descabellado suponer que pronto se realizarán los descubrimientos necesarios. Algunos sentimentalistas deploran tales métodos basándose en que las enfermedades que se propaguen entre el enemigo podrían cruzar la frontera, pero creo que un cierto aumento de crueldad podría impedir esta desgracia. La costumbre de coger prisioneros tendría, por supuesto, que dejar de existir, ya que sería peligroso. Quizá ninguna de las dos partes lo sintiera mucho. Lo que les parecerá más grave es que ya no será seguro enviar espías a los países enemigos. Tampoco se atreverán los conquistadores a ocupar lo que era territorio enemigo hasta que todos los seres que hubieran ocupado el territorio anteriormente hubieran huido o estuvieran muertos. Pero, tomadas todas estas precauciones, los militares, que con frecuencia padecen de optimismo, tendrían la esperanza de exterminar sólo al enemigo extendiendo las plagas. Ya que ambas partes comparten esta esperanza, es probable que ambas partes logren dañar al enemigo, pero no escaparán de un daño parecido para ellos mismos.

Hay otras formas menos espectaculares de producir un desastre. La tierra podría ser envenenada para que dejara de ser fértil, o se podría extender la enfermedad entre las cosechas, en vez de entre los seres humanos. Es imposible prever ningún límite al daño que se pueden ocasionar los hombres entre sí debido al ingenio científico. Hasta el momento no hay ninguna señal de que el hombre tiemble lo más mínimo ante la idea del exterminio mutuo. A ambos lados del telón de acero las bombas de hidrógeno se están construyendo lo más deprisa posible, y en ambos lados se espera que resultarán decisivas. Hasta ahora, los hombres poderosos que deciden la políti-

ca de las naciones no ven ninguna alternativa a esta carrera hacia el suicidio mutuo.

¿No tiene la raza humana suficiente sentido común como para impedir esta catástrofe que nadie desea? La dificultad está en que, aunque nadie desea el resultado, las medidas necesarias para impedirlo son tan opuestas a los hábitos mentales tan profundamente arraigados que es muy difícil persuadir a los hombres de su necesidad. Es tan difícil que creo que se necesitarán muchos años para producir el cambio de actitud necesario, y mientras tanto, debemos esperar que el estallido de la Tercera Guerra Mundial sea impedido por estos arreglos provisionales y estos recursos que de vez en cuando parecen estar a nuestro alcance. Si de alguna forma se evita una nueva guerra mundial, es posible esperar que en el curso de los próximos diez o veinte años incluso los políticos serán capaces de comprender los asuntos públicos en los nuevos términos que ahora son necesarios.

Para que los hombres escapen de las consecuencias de su propia inteligencia infantil, tendrán que aprender en todos los países poderosos del mundo, o en cualquier caso, en América y en Rusia, a pensar no en grupos separados de hombres, sino en el HOMBRE. Nunca había estado en peligro el hombre como hombre, nunca las rivalidades de los diferentes grupos habían amenazado con la extinción universal. Ha llegado a ser un anacronismo pensar en la política en términos de posible victoria. Si la raza humana tiene que perdurar, esta verdad se tiene que conocer y poner en práctica no sólo por los poderes occidentales, sino también por aquellos que están dominados ahora por la anticuada filosofía del siglo XIX que proviene de Marx. Tal esperanza puede parecer visionaria en este momento, pero creo que ni siquiera los gobernantes comunistas persistirán indefinidamente en una determinada política si se hace evidente que no pueden, de este modo, lograr el dominio del mundo al que les empuja su celo misionero, tanto como su amor al poder.

Cada avance en la técnica exige, si lo que se quiere es producir un aumento y no una disminución de felicidad humana, un aumento correlativo de cordura. Ha habido durante los últimos ciento cincuenta años un avance de la técnica sin precedentes, y no hay ninguna señal de que el ritmo de este avance

esté disminuyendo. Pero, en cambio, la cordura no ha avanzado lo más mínimo. Las máximas del arte de gobernar son aún las mismas que estaban de moda en el siglo XVIII. Los eslóganes con los que los hombres ganan las elecciones son tan ridículos como solían ser antes. La avaricia a corto plazo ciega a las comunidades en lo tocante a sus intereses a largo plazo, como siempre hizo. La técnica sin cordura es la causa de nuestros problemas; si queremos que éstos se resuelvan, no se logrará por un mero aumento de la técnica, sino por el incremento de cordura que los tiempos exigen. Temblamos ante el pensamiento del exterminio del hombre, pero no es suficiente temblar. Es obligación imperativa de todos nosotros luchar, en los peligrosos años que tenemos por delante, para reemplazar las viejas y toscas pasiones de odio, avaricia y envidia, por una nueva cordura basada en el conocimiento de nuestro peligro común, un peligro creado por nuestra propia locura y que sólo se puede evitar con una disminución de esta locura. Cuando se odia se genera un odio recíproco. Cuando los individuos se odian, el daño es infinito; pero cuando grandes grupos de naciones se odian el daño puede ser infinito y absoluto. No recurras a la idea de que aquellos a quienes odias merecen ser odiados. No sé si alguien merece ser odiado, pero sé que odiar a aquellos que creemos que son malos no es lo que redimirá a la humanidad. Lo único que redimirá a la humanidad es la cooperación, y el primer paso hacia la cooperación yace en el corazón de los individuos. Es normal desear el bien para uno mismo, pero está claro que en nuestro mundo técnicamente unificado es inútil desear el bien para uno mismo a menos que se combine con el deseo del bien para los otros. Esta es una doctrina antigua que ha sido predicada por hombres sabios en muchas épocas y en muchas tierras, hasta el momento en vano. Pero ahora, por fin, si queremos sobrevivir, la política práctica debe aprender a tener en cuenta un tipo de cordura que los hombres prácticos han considerado hasta el momento demasiado buena para este mundo.

Capítulo VII

¿Resolverá la fe religiosa nuestros problemas?

Hay una teoría, que está ganando una gran aceptación en el mundo occidental, que sostiene que lo que aflige a las naciones se debe a la decadencia de la fe religiosa. Creo que esta teoría es completamente contraria a la verdad. En lo que a fe se refiere, existe más fe en el mundo actual de la que había en cualquier época anterior. Pero en realidad, la cadena de causas que han llevado a la peligrosa posición en que nos encontramos es, como trataré de demostrar, casi totalmente independiente de las creencias de los hombres, las cuales, más que una causa, son un efecto de lo que no va bien.

Lo que ha ocurrido en el mundo desde 1914 se ha desarrollado con un tipo de inevitabilidad que es como la de la tragedia griega. Es una inevitabilidad que procede, no de circunstancias externas, sino de los caracteres de los actores. Tracemos brevemente los pasos en esta evolución.

Los alemanes en 1914 pensaron que eran lo bastante poderosos para asegurar por la fuerza un imperio comparable al de Gran Bretaña, Francia y Rusia. Gran Bretaña, Francia y Rusia se unieron para frustrar esta ambición. Rusia fue derrotada y en la revolución de 1917 abandonó su política imperialista tradicional. Occidente había prometido Constantinopla a los rusos, pero cuando los rusos hicieron la paz por separado esta promesa fracasó. Gran Bretaña y Francia, con la ayuda de Es-

tados Unidos, derrotaron a los alemanes después de que los alemanes hubieran derrotado a los rusos. Los alemanes se vieron obligados a aceptar el humillante tratado de Versalles y a admitir que fueron los únicos responsables de la guerra. Fueron «malos» porque habían declarado la guerra. Los rusos fueron «malos» porque habían hecho la paz por separado, y más aún, porque habían rechazado sus deudas de guerra. Todas las naciones vencedoras se unieron para luchar contra Rusia, pero fueron derrotadas y se sorprendieron bastante al descubrir que Rusia ya no las quería. Los alemanes, mientras tanto, sufrieron una gran aflicción, que se agravó mucho cuando la locura del gobierno republicano de América causó la Gran Depresión. El sufrimiento produjo la histeria y la histeria produjo a Hitler. Las naciones occidentales, esperando que Hitler atacase a Rusia, no se opusieron a él. Se habían opuesto a la, en comparación, inocente república de Weimar, pero al amparar a Hitler demostraron a toda la humanidad que carecían por completo de normas morales. Hitler afortunadamente estaba loco, e impulsado por la locura provocó su propia caída. El Occidente había aceptado muy gustosamente la ayuda de Rusia para originar este resultado y, mientras que al final de la Primera Guerra Mundial Rusia y Alemania habían salido igualmente debilitadas, Rusia al final de la Segunda Guerra Mundial salió fortificada. Gran Bretaña era tradicionalmente hostil a Rusia, pero desde 1907 hasta 1917 se había visto forzada a una aparente amistad con este país por temor a Alemania. Al final de la Segunda Guerra Mundial se desarrolló un nuevo patrón internacional. Europa Occidental había dejado de contar; Rusia y los Estados Unidos eran los únicos Estados poderosos. Como ha ocurrido siempre en el pasado en situaciones más o menos parecidas, estas dos grandes potencias eran hostiles mutuamente. Cada una de ellas veía la oportunidad de ejercer hegemonía mundial. Rusia heredó la política de Felipe II, Napolén y el Kaiser. América heredó la política que Inglaterra había practicado durante los siglos XVIII y XIX.

En todo esto no había nada nuevo excepto la técnica. Los conflictos entre las grandes potencias eran los mismos que siempre habían sido, pero la técnica había hecho que las grandes potencias fueran mayores y la guerra más destructiva. La situación sería exactamente la misma si Rusia estuviera aún

bajo la observancia de la Iglesia ortodoxa. Nosotros en Occidente deberíamos, en ese caso, señalar lo que consideramos herético en la Iglesia griega. Cualquiera que lea los informes de la guerra de Crimea puede ver cuál sería nuestra propaganda. No estoy en absoluto defendiendo al actual régimen ruso más de lo que defendería al régimen zarista. Lo que digo es que los dos son bastante parecidos, aunque uno fue cristiano y el otro no lo es. También digo que si el gobierno ruso actual fuera cristiano la situación sería exactamente la misma. El origen del conflicto es el antiguo choque de poderes políticos. No es fundamentalmente un choque entre la fe y la falta de fe, o entre una fe y otra fe, sino entre dos poderosos imperios, cada uno de los cuales ve la oportunidad de tener la supremacía del mundo.

Nadie puede pretender que la Primera Guerra Mundial se debió, aunque sea parcialmente, a la falta de fe cristiana de los gobernantes que la produjeron. El zar, el kaiser y el emperador de Austria, fueron todos ellos fervientes cristianos. También lo fue sir Edward Grey y también el presidente Wilson. Sólo había un notable político en esa época que no era cristiano. Este fue Jean Jaurès, un socialista que se opuso a la guerra y fue asesinado con la aprobación de casi todos los cristianos franceses. En Inglaterra los únicos miembros del Gabinete que dimitieron porque se oponían a la guerra fueron John Burns y lord Morley, un famoso ateo. En Alemania, igualmente, la única oposición provino de los ateos, bajo el liderazgo de Liebknecht. En Rusia, cuando los ateos llegaron al poder, su primera acción fue hacer la paz. Los bolcheviques, es cierto, no permanecieron en paz, pero esto no tiene por qué sorprendernos, ya que todas las naciones victoriosas cristianas les atacaron.

Pero dejemos los detalles políticos y consideremos más generalmente nuestra cuestión. Los cristianos sostenían que su fe hace el bien pero que cualquier otra fe hace el mal. Por lo menos eso es lo que dicen de la fe comunista. Lo que deseo mantener es que *todo* tipo de fe hace daño. Podemos definir la «fe» como una firme creencia en algo de lo que no hay evidencia. Donde hay evidencia nadie habla de «fe». No hablamos de la fe de que dos y dos son cuatro o de que la tierra es redonda. Sólo hablamos de la fe cuando queremos sustituir la

evidencia por la emoción. Poner la emoción en el lugar de la evidencia nos puede conducir a la lucha, ya que grupos diferentes sustentan emociones diferentes. Los cristianos tienen fe en la Resurrección. Los comunistas tienen fe en la teoría del valor de Marx. Ninguna fe puede ser defendida racionalmente, y cada una, por tanto, se defiende con la propaganda y si es necesario con la guerra. Las dos son iguales en este aspecto. Si pensamos que es muy importante que la gente crea en algo que no se puede defender de modo racional, no cambia nada lo que sea ese algo. Si controlamos el gobierno, haremos que se enseñe ese algo a las mentes inmaduras de los niños y que se quemen o se prohíban los libros que enseñan lo contrario. Si no controlamos el gobierno, procuraremos que se creen, si disponemos del poder suficiente, fuerzas armadas con un objetivo de conquista. Todo esto es una consecuencia inevitable de cualquier fe que se defienda por la fuerza, a menos que, como los cuáqueros, nos contentemos con ser para siempre una pequeña minoría.

Es para mí un verdadero misterio que haya gente aparentemente cuerda que piense que una creencia en el cristianismo podría impedir la guerra. Esa gente parece totalmente incapaz de aprender nada de la historia. El Estado romano se hizo cristiano en tiempos de Constantino, y estuvo casi continuamente en guerra hasta que dejó de existir. Los Estados cristianos que le sucedieron continuaron luchando unos contra otros, aunque hay que admitir que también lucharon de vez en cuando con Estados que no eran cristianos. Desde el tiempo de Constantino hasta el momento actual no ha habido la más mínima prueba que demuestre que los Estados cristianos son menos guerreros que los otros. En realidad, algunas de las guerras más sangrientas se han debido a disputas entre diferentes tipos de cristianismo. Nadie puede negar que Lutero y san Ignacio eran cristianos; nadie puede negar que sus diferencias estuvieron asociadas a largos periodos de sangrientas guerras.

Hay quienes discuten que el cristianismo, aunque pueda no ser cierto, es muy útil porque promueve la cohesión social y, aunque puede no ser perfecto, es mejor que cualquier otra fe que tenga la misma eficacia social. Admitiré que preferiría que todo el mundo fuera cristiano a marxista. Creo que la fe mar-

xista es más repelente que cualquier otra de las que han adoptado las naciones civilizadas (excepto quizá la de los aztecas). Pero me niego a aceptar la opinión de que la cohesión social es imposible a menos que cuente con la ayuda de mentiras útiles. Ciertamente esa opinión tiene la aprobación de Platón y de una larga lista de políticos prácticos, pero creo que, incluso desde un punto de vista práctico, es errónea. No es necesaria para la defensa propia, en la que bastan los argumentos racionales. Es necesaria en una cruzada, pero no recuerdo ningún caso en que una cruzada haya hecho algún bien. Cuando la gente considera que el cristianismo forma parte del rearme le están desposeyendo de cualquier mérito espiritual que pueda tener. Y, para que pueda ser eficaz como rearme, se piensa generalmente que debe ser agresivo, dogmático e intolerante. Cuando la gente piensa que el cristianismo es una ayuda para luchar contra los rusos no es el tipo de cristianismo cuáquero en el que están pensando, sino en algo más al estilo del senador McCarthy. Lo que hace que un credo sea eficaz en la guerra es su aspecto negativo, es decir, su odio a aquellos que no le siguen. Sin este odio no sirve para un propósito bélico. Pero, en cuanto se usa como arma de guerra, lo que destaca es el odio a los no creyentes. Por tanto, cuando dos tipos de fe luchan entre sí cada una de ellas desarrolla sus peores aspectos e incluso copia lo que imagina que es eficaz en la fe que combate.

La creencia de que el fanatismo fomenta el éxito en la guerra no es algo que se confirme con la historia, aunque se asume constantemente por los que encubren su ignorancia bajo el nombre de «realismo». Cuando los romanos conquistaron el mundo mediterráneo, el fanatismo no jugó ningún papel en su éxito. Los motivos de los generales romanos fueron, o conseguir las reservas de oro de los templos con la idea de guardarse la mitad para ellos mismos y dar la otra mitad a sus soldados, o, como en el caso de César, adquirir el prestigio que le permitiría ganar las elecciones en Roma y desafiar a sus acreedores. En las luchas primitivas entre cristianos y mahometanos, los fanáticos eran los cristianos, y los mahometanos los que salían victoriosos. La propaganda cristiana ha inventado historias sobre la intolerancia mahometana, pero son completamente falsas en lo que se refiere a los primeros siglos del Is-

lam. Todos los cristianos han aprendido la historia del califa que destruyó la biblioteca de Alejandría. En realidad esta biblioteca fue con frecuencia destruida y con frecuencia reconstruida. El primero que la destruyó fue Julio César, y el último fue anterior al Profeta. Los primitivos mahometanos, a diferencia de los cristianos, toleraban a los que llamaban «la gente del Libro», siempre que pagaran tributo. Al contrario que los cristianos, que no sólo perseguían a los paganos sino que se perseguían entre sí, los mahometanos fueron bien recibidos por su tolerancia, y fue ésta en gran parte la que facilitó sus conquistas. Refiriéndonos a épocas más recientes, España se arruinó por el odio fanático a judíos y a moros; Francia se empobreció enormemente con la persecución de los hugonotes; y una de las causas principales de la derrota de Hitler fue no emplear judíos en la investigación atómica. Desde la época de Arquímedes la guerra ha sido siempre una ciencia, y el dominio de esta ciencia ha sido una de las causas más importantes de victoria. Pero es muy difícil combinar la destreza en la ciencia con el fanatismo. Todos sabemos cómo bajo las órdenes de Stalin los biólogos rusos se vieron obligados a aprobar los errores de Lysenko. Para todo aquel que es capaz de una investigación científica libre es evidente que las doctrinas de Lysenko incrementarán menos la producción soviética de trigo que las doctrinas de los genetistas ortodoxos la producción occidental. Creo que es también muy dudoso que la investigación nuclear pueda seguir progresando en un ambiente como el que Stalin ha creado en Rusia. Quizá Rusia se está haciendo liberal ahora, y quizá sea en Estados Unidos donde la intolerancia impedirá la investigación atómica. Con respecto a esto me reservo la opinión. Pero, ocurra lo que ocurra, está claro que sin libertad intelectual no es probable que la investigación sobre el arte militar siga teniendo éxito durante mucho más tiempo.

Pero contemplemos este asunto del fanatismo en términos más generales. El argumento de los que defienden el fanatismo sin ser fanáticos es, a mi modo de ver, no sólo falso sino innoble. Parece ser que en una nación, a menos que todo el mundo esté obligado, ya sea por medio de la persecución o por medio de la educación que destruye el poder de pensamiento, a creer en cosas que ningún hombre racional puede

creer, esa nación estará tan desgarrada por las disensiones o tan paralizada por las dudas vacilantes que inevitablemente llegará a la lucha. No sólo no hay, como ya he expuesto, una evidencia histórica de esta opinión, sino que también es bastante opuesta a lo que se podría esperar. Cuando una expedición militar británica marchó a Lhasa en 1905, los soldados tibetanos se opusieron con valentía al principio porque los sacerdotes habían pronunciado hechizos que permitían la protección contra el plomo. Cuando, a pesar de todo, los soldados murieron, los sacerdotes se excusaron diciendo que las balas eran de níquel, contra el que no tenían ningún poder sus hechizos. Después de esto, las tropas británicas encontraron poca oposición. Felipe II estaba tan convencido de que el cielo debía bendecir su guerra contra los herejes que no se preocupó en absoluto en ver la diferencia que había entre luchar contra los ingleses y luchar contra los turcos, y por eso fue derrotado. Hay una creencia muy extendida de que a la gente se le puede inducir a creer lo que es contrario a los hechos en un campo, mientras que en otro sigue siendo científica. Esto no es verdad. No es nada fácil mantener la mente abierta a la nueva evidencia, y es casi imposible lograr esto en una dirección, si en otra se tiene una ceguera cuidadosamente fomentada.

Hay algo débil y despreciable en el hombre que no puede enfrentarse a los peligros de la vida sin la ayuda de mitos cómodos. Casi de modo inevitable, alguna parte de él es consciente de que son mitos, y de que cree en ellos solamente porque son consoladores. Pero no se atreve a enfrentarse con este pensamiento y no puede, por tanto, llevar sus propias reflexiones a ninguna conclusión lógica. Además, cuando se da cuenta, aunque sea débilmente, de que sus opiniones no son racionales, se pone furioso cuando se le discuten. Por tanto, adopta la persecución, la censura y una educación muy restrictiva como algo esencial en su arte de gobernar. Si tiene éxito crea una población temerosa y poco aventurera e incapaz de progresar. Los gobernantes autoritarios siempre han tratado de conseguir tal población. Normalmente han tenido éxito, y con su éxito han llevado a sus países a la ruina.

Muchas de las objeciones a lo que se llama «fe» no dependen en modo alguno de lo que pueda ser la fe en cuestión.

Puedes creer en la inspiración verbal de la Biblia, del Corán o del *Capital* de Marx. Sea cual sea la creencia que se abrace, se tiene que cerrar la mente a la evidencia; y si se cierra la mente a la evidencia en un aspecto, también se hará en otro, si la tentación es fuerte. El duque de Wellington nunca se permitió dudar del valor de los campos de juego de Eton, y por tanto, nunca fue capaz de aceptar la superioridad del rifle sobre el anticuado mosquete. Se puede decir que la creencia en Dios no es tan dañina como la creencia en los campos de juego de Eton. No voy a discutir sobre este punto, sólo voy a decir que se convierte en perjudicial en la medida en que secretamente se dude si está de acuerdo con los hechos. Lo importante no es lo que se cree, sino cómo se cree. Hubo una época en que era racional creer que la tierra era plana. En esa época esa creencia no tuvo las funestas consecuencias propias de lo que se llama «fe». Pero la gente que en nuestra época sigue creyendo que la tierra es plana tiene que cerrar sus mentes a la razón y abrirlas a todo tipo de absurdo, además del que ya parten. Si piensas que tu creencia está basada en la razón la defenderás con argumentos más que con la persecución, y la abandonarás si los argumentos van en contra tuya. Pero si tu creencia se basa en la fe te darás cuenta de que el argumento es inútil y, por tanto, recurrirás a forzarlo, ya sea por medio de la persecución o atrofiando y distorsionando las mentes de los jóvenes en lo que se llama «educación». Esta última es particularmente miserable, ya que se aprovecha de la inocencia de mentes inmaduras. Por desgracia ésta se practica, en mayor o menor grado, en los colegios de todos los países civilizados.

Además del argumento general contra la fe hay algo particularmente odioso en la postura de que hay que adoptar los principios del Sermón de la Montaña con objeto de hacer que las bombas atómicas sean más eficaces. Si yo fuera cristiano pensaría que esta es la blasfemia más absoluta.

No creo que una decadencia de la creencia dogmática pueda producir otra cosa que no sea un bien. Admito ahora mismo que los nuevos sistemas de dogma, como el de los nazis y el de los comunistas, son incluso peores que los viejos sistemas, pero nunca habrían logrado influir en las mentes de los hombres si las costumbres dogmáticas ortodoxas no se hubieran inculcado en la juventud. El lenguaje de Stalin está lleno

de reminiscencias del seminario teológico en que recibió su formación. Lo que el mundo necesita no es un dogma, sino una actitud de búsqueda científica combinada con la creencia de que la tortura de millones de seres no es conveniente, ya sea infligida por Stalin o por la divinidad imaginada a semejanza del creyente.

Capítulo VIII

¿Conquista?

En este capítulo me gustaría considerar qué papel juega, si es que juega alguno, la fuerza militar en el establecimiento de una única autoridad mundial que pudiera impedir que las guerras a gran escala fueran posibles. En el actual estado de tensión hay una probabilidad, o al menos una posibilidad, de que en un lado o en otro el recelo y la inseguridad se hagan insoportables. Si esto ocurre traerá consigo la creencia de que la solución hay que encontrarla en la victoria de nuestro propio bando (cualquiera que éste sea) después de una guerra mundial en la que el otro bando habrá sufrido una derrota irreparable. Esta es, de hecho, una de las principales razones de inquietud mientras dure la tensión Este-Oeste. Puede llegar fácilmente un momento en que la tensión nerviosa se haga insoportable. Por este motivo, si no por otro, merece la pena examinar qué esperanzas habría de un feliz resultado si comenzara una guerra mundial en circunstancias como las que existen hoy día.

Si empezara una guerra mundial mañana, tres resultados serían lógicamente posibles: Podría haber una victoria de Occidente; podría haber una victoria comunista; o la guerra podría quedar en tablas. Si sucediera esto último quedarían dos posibilidades futuras; la paz que resultara, como la del Tratado de Amiens, sería solamente un respiro durante el cual ambas par-

tes se prepararían para reanudar el combate cuanto antes; o podría, como en el Tratado de Westfalia al terminar la Guerra de los Treinta Años, marcar el final de una época de lucha ideológica e inaugurar un periodo de tolerancia mutua. No deseo, por el momento, considerar qué ocurriría si la guerra terminara en tablas, dejando a los combatientes intactos como Estados organizados. Lo que deseo considerar es si podría surgir alguna forma deseable de gobierno de la victoria de cualquiera de las partes.

Consideremos primero la hipótesis de una victoria soviética. Aunque sea una hipótesis dolorosa para todos aquellos que no sean comunistas, me temo que según están las cosas debe ser admitida como posible. Esto no habría ocurrido en los primeros años después de 1945, mientras América tenía aún el monopolio de la bomba atómica. Pero en ese tiempo el gobierno americano no había decidido aún que era inevitable ser enemigo de Rusia, y las fuerzas armadas americanas, habiendo ganado su guerra, estaban ansiosas de volver a casa y nada dispuestas a embarcarse en ninguna otra guerra. Ahora que ha cambiado la situación política, también es distinta la situación militar, en parte porque China se ha hecho comunista, pero aún más porque Rusia posee la bomba atómica y la de hidrógeno. La situación, por tanto, no nos permite asegurar la victoria de Occidente.

¿Qué ocurrirá en el mundo si los rusos lograran una victoria total y sus fuerzas armadas ocuparan posiciones estratégicas en los Estados Unidos lo mismo que en toda Europa occidental? ¿Sería posible establecer por todo el mundo gobiernos satélites subordinados como los que los rusos han establecido en Polonia, Hungría y Checoslovaquia? ¿Y sería posible por medio de estos gobiernos establecer firmemente la autoridad comunista en todo el mundo? No lo creo ni por un momento. Ya hemos visto en Alemania Oriental lo difícil que es someter a una comunidad occidental civilizada. Pero la población de Alemania Oriental es pequeña y sus fronteras están cerca de las de Rusia. El terrorismo y la policía secreta encontrarían pronto que someter por la fuerza una población muy grande y radicalmente hostil, como sería la de Estados Unidos, es un problema que supera sus recursos. Un imperio del Este creado por conquista se desmoronaría inevitablemente como

ocurrió con los de Atila y Tamerlán. Si se desmoronara y zonas poderosas del mundo occidental reconquistaran su independencia, la amargura, el odio y el temor serían aún más dominantes, incluso, de lo que son hoy día, y todas las energías de Occidente estarían absorbidas por la esperanza de venganza. Debemos, por tanto, concluir que en esta dirección no hay esperanza de crear un mundo mejor, ni siquiera de una unificación duradera del mundo bajo un régimen totalitario tiránico.

Pasemos a considerar qué ocurriría probablemente en el caso de una victoria Occidental. Con respecto a esto creo que podemos juzgar por lo que ha estado sucediendo en Alemania y Japón. En estos dos países, a pesar de la reticencia de Francia en un caso y de Australia en el otro, se ha fomentado el rearme y no hay seguridad de que sus gobiernos, de aquí a veinte años, serán algo mejores que los que han sido derrocados como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial. Un resultado parecido a éste sería incluso más probable después de una victoria de Occidente en una Tercera Guerra Mundial. Rusia y China juntas son demasiado grandes para ser sometidas por la fuerza, aunque sea por poco tiempo. La creencia, en América, de que el problema radica en el comunismo más que en la rivalidad de las grandes potencias haría que se perdonara rápidamente a los rusos y a los chinos si pretendieran dejar de ser comunistas. El nacionalismo, que es la verdadera causa del problema, permanecería y volvería a haber de nuevo un estado de tensión parecido al que existe hoy día.

Por tales motivos no creo que una gran guerra que terminara con el sometimiento de cualquiera de las dos partes fuera capaz de producir ninguna mejora duradera. Estoy omitiendo la cantidad de destrucción que trae consigo una gran guerra y la posibilidad de que los gobiernos organizados puedan venirse abajo en todas partes. He estado, en lo dicho anteriormente, aceptando las suposiciones de los militaristas en lo que se refiere a cómo dirigir la guerra y considerando sólo lo que, aceptadas estas suposiciones, sería el resultado cuando la guerra una vez más cediera el sitio a la política. Si este argumento es válido, debemos finalmente velar por el acuerdo entre el Este y el Oeste, y no meramente por una supremacía de la fuerza armada.

No deseo negar, sin embargo, que si alguna vez se estableciera un gobierno mundial podría haber algún elemento de fuerza implicado para hacerlo universal. La cuestión, como muchas otras en la política, es cuantitativa, y no debe ser tratada basándose en un principio abstracto. Lo que se deduce de nuestro argumento es que no se puede establecer un gobierno mundial frente a la oposición de países grandes e importantes, especialmente cuando esa oposición tiene la amargura que procede de una derrota en la guerra. Pero si todas las naciones poderosas estuvieran de acuerdo, tendrían que aunar sus esfuerzos para resistir, especialmente en las partes menos civilizadas del mundo. Estos esfuerzos podrían, sin duda, lograr sus objetivos sin una guerra real; pero, si la guerra fuera realmente necesaria en cualquier caso concreto, sería una guerra breve que no causaría un daño vital a la humanidad. Tales consideraciones, sin embargo, pertenecen a un futuro bastante lejano.

Una Tercera Guerra Mundial, terminara como terminara, no resolvería los problemas, como no lo hicieron ninguna de las dos precedentes, sino que, por el contrario, crearía un mundo incluso peor que el que existía antes de su comienzo. La meta del gobernante debería ser convencer de esta verdad a ambas partes, y persuadir también a cada parte de que la otra parte conoce la verdad. Nosotros, los de Occidente, no estamos en modo alguno convencidos de que Rusia no se lanzará a un ataque sin provocación. Y, aunque esto nos pueda parecer absurdo, los rusos tampoco están convencidos de que nos abstendremos de atacarles si pensamos que la situación militar es propicia. No creo que el mundo pueda mejorar mientras existan estas sospechas mutuas. La mejora sólo puede llegar cuando cada parte esté convencida de que, aunque la otra parte resistirá la agresión, no dará el primer paso. Si ambas partes estuvieran convencidas de esto serían posibles unas auténticas negociaciones y una disminución real de la tensión. Esto no se puede conseguir mientras cada parte se dedique, con toda la habilidad retórica de que dispone, a demostrar la maldad de la otra parte. Esto no significa que niegue la existencia de tal maldad. Deseo sólo decir que no se sirve a ningún propósito útil al acentuar esto en ambas partes. Quizá el paso primero y más fácil para la pacificación sería que hubiera un acuerdo en-

tre ambas partes para mantener la propaganda hostil dentro de unos límites. El próximo paso sería permitir que la información verídica cruzara el telón de acero. Hoy día, como todo el mundo sabe, no se les permite a los rusos conocer la verdad acerca de Occidente. Occidente no es muy consciente del hecho de que en América se está llevando a cabo una gran campaña para purgar las bibliotecas de libros que contienen información sobre Rusia. Tales obstáculos para un entendimiento mutuo sólo consiguen hacer daño e inflamar las pasiones conducentes a un tercer conflicto mundial que resulta inútil.

En todo lo que he dicho hasta el momento sobre el tema de una Tercera Guerra Mundial he aceptado, como se dijo anteriormente, algunas de las suposiciones que habitualmente hacen los militares, pero no creo que pueda asegurarse en modo alguno que estas suposiciones serán confirmadas por los sucesos. Si empieza una guerra, como bien puede ocurrir, la destrucción de las grandes ciudades, la interrupción total de las comunicaciones y los incendios en los campos de petróleo, pueden conducir a que los grandes ejércitos se queden sin alimento y, por tanto, se dediquen al pillaje. Y este proceso podría terminar fácilmente en la anarquía total. En las regiones y países que habían vivido importando el alimento, gran parte de la población moriría de hambre, mientras que las regiones productoras de alimentos tendrían que compartir sus cosechas con los soldados intrusos. Esto produciría una situación parecida a la de la caída del imperio romano. Los grandes Estados desaparecerían y pequeñas unidades locales se pondrían en su lugar. Los jefes de las bandas de ladrones se nombrarían a sí mismos déspotas locales y proveerían a sus guardaespaldas del alimento necesario a cambio de la protección contra el furor popular. Si continuara esa lucha ya no sería una guerra perfectamente organizada que dependiera de las bombas atómicas, los aviones y el petróleo, sino una guerra de un tipo mucho más anticuado y primitivo, tal y como la que podría sobrevivir a la destrucción de todos los centros de industria. Partiendo de esta anarquía universal, la humanidad probablemente llegaría a lo largo de mil años a una renovación de lo que se llama «civilización», que le permitiría, si no hubiera aprendido nada mientras tanto, repetir todo este inútil proceso una vez más.

Este pronóstico, sin embargo, como los anteriores, quizá

peca de optimismo. No debemos olvidar la posibilidad de que una guerra científica puede exterminar a la raza humana antes de llegar a su fin. Cada año que se pospone la Tercera Guerra Mundial se hace más probable su consumación. ¿Habrá que esperar, por este motivo, que la Tercera Guerra Mundial se declare pronto? Tal esperanza sería racional si nos sintiéramos obligados a desesperar de la posibilidad de un poco de cordura en favor de la propia conservación por parte de los políticos que dirigen nuestros destinos y de la gente fanática que les apoya. Yo, por mi parte, no he llegado aún a este grado de desesperación. Sigo pensando que, si la guerra puede prevenirse con antelación para dar tiempo a que se perciban los peligros con claridad, los hombres de Estado constructivos lograrán evitar por completo las guerras a gran escala. Las medidas que se han de tomar han de ser drásticas, e irán en contra de prejuicios poderosos, pero quizá el peligro obligará a adoptarlas a pesar de todo. Veré en otro capítulo cuáles tendrán que ser esas medidas.

Capítulo IX

Hacia una paz estable

Es aún una cuestión muy dudosa que una sociedad humana organizada pueda o no ser estable basándose en una técnica científica. He hablado de esta cuestión en el capítulo VII del libro *Impact of Science on Society* [1]. Por tanto, no lo trataré de nuevo, pero citaré la conclusión a que llegué en ese capítulo.

«Mi conclusión es que una sociedad científica puede ser estable si se dan ciertas condiciones. La primera de ellas es un gobierno único de todo el mundo, que posea el monopolio de las fuerzas armadas y que sea, por tanto, capaz de hacer respetar la paz. La segunda condición es una difusión general de la prosperidad para que no haya motivo de envidia por una de las partes del mundo hacia la otra. La tercera condición (que supone que se ha cumplido la segunda) es una tasa de natalidad baja en todas partes para que la población del mundo se quede estacionaria o poco menos. La cuarta condición es favorecer la iniciativa individual, tanto en el trabajo como en el ocio, y la máxima difusión del poder compatible con el mantenimiento del marco político y económico necesario.»

Hasta que se cumplan estas condiciones, un mundo científi-

[1] Londres: George Allen and Unwin. *[El impacto de la ciencia en la sociedad,* traducido por Juan Novella Domingo, Madrid, Aguilar, 1952, 144 páginas *N. del T.]*

camente organizado continuará corriendo ciertos riesgos graves. Entre éstos el más catastrófico es la extinción de la especie humana en una guerra a gran escala. Aparte de esto existe el peligro de hundirse en la anarquía y de un descenso general del nivel de civilización. Un proceso tal debe inevitablemente ir acompañado de un sufrimiento horroroso, ya que traería consigo la muerte violenta o por inanición de aproximadamente la mitad de la población del globo. Los hombres cuerdos, por tanto, deben desear ver que el mundo se dirija hacia el cumplimiento de las condiciones necesarias para la estabilidad. No se puede decir que en el presente el mundo esté viajando en esa dirección. ¿Qué esperanza hay de que se dé un movimiento más constructivo en un futuro no muy lejano?

La guerra, como se vio en el capítulo anterior, no parece ser un camino hacia cosas mejores, sea cual sea su resultado. Aquellos que colocan el futuro de la humanidad en el juego de poderes políticos coyunturales deben, por tanto, esperar que, antes de que la situación estalle, ambas partes en el conflicto actual Este-Oeste se darán cuenta de su inutilidad y estarán deseosas de dar y de aceptar garantías convincentes de su mutua determinación de preservar la paz.

¿Cuáles podrían ser los primeros pasos en tal proceso? Tanto Oriente como Occidente están en este momento gobernados por fanáticos tan obsesionados con la maldad del otro como para imaginar que la destrucción del otro traerá el milenio. El gobierno soviético acepta una ideología según la cual el odio ha sido siempre, y lo es aún, la fuerza motora en los asuntos humanos. Cree, con el fervor supersticioso del dogma incontestable, que una guerra de aniquilación mutua entre el capitalismo y el comunismo ha sido decretada por las fuerzas ciegas del determinismo económico, y que cuando llegue, esta lucha debe terminar, como predicen las escrituras marxistas, con la victoria del comunismo en todo el mundo. Todo esto es, por supuesto, un mito que no puede ser aceptado por nadie que sea capaz de pensar racionalmente.

¿Pero cómo se va a evitar que este fanatismo lleve a cabo una obra tan espantosa? Hay una opinión, que en este momento parece estar adquiriendo una influencia cada vez mayor sobre la opinión pública de América, de que el fanatismo sólo puede ser combatido por el fanatismo, que el modo de comba-

tir el comunismo es proclamar la maldad de los comunistas, extender el terror a sus maquinaciones y hacer todo lo posible para impedir el conocimiento y la comprensión de su doctrina.

Esto no es lo que exige el arte de gobernar. Si, como hemos estado discutiendo, la solución a los problemas del mundo no se encuentra en la guerra, se debe encontrar en la conciliación y en una disminución gradual del odio y el temor. La dificultad de inaugurar una política conciliatoria surge por la creencia en ambas partes de la que seguridad sólo se encuentra en el armamento. La población de Rusia tiene que contentarse con una pobre alimentación y vestido, viviendas inadecuadas y todo género de privaciones, mientras que se malgastan energía y técnica en preparativos para la guerra. En los Estados Unidos se ha tenido que persuadir al Congreso de que no es el momento de reducir el impuesto sobre la renta, y sólo se le ha podido persuadir por medio de una enorme campaña, pintando la amenaza soviética con los colores más negros posibles. Una de las cosas que hace que esta situación sea tan desesperada en apariencia es que por ambas partes hay un nivel de racionalidad muy bajo. Cada parte cree que la otra atacará si tiene una gran esperanza en la victoria. Cada parte está, por tanto, convencida de que su armamento debe ser lo suficientemente fuerte para disuadir a la otra parte de atacar. Cuando cada parte aumenta su armamento los temores de la otra parte aumentan y, por tanto, los armamentos de la otra parte aumentan aún más. Ninguna de las dos partes se atreve a comenzar un movimiento de conciliación o a recalcar a toda la humanidad los desastres que resultarían de la guerra, porque si lo hiciera, se cree que la otra parte tomaría tal acción como prueba de temor y, por tanto, aumentaría su belicosidad. La situación es exactamente igual a la que se solía producir en la época de los duelos, cuando dos hombres, ninguno de los cuales deseaba matar o ser matado, seguían adelante a causa del temor a ser tomados por cobardes. Los duelos privados han desaparecido, pero los duelos internacionales permanecen exactamente con la misma psicología absurda.

¿Qué se puede hacer para reducir la sospecha mutua? Por los motivos que acabamos de considerar, es difícil que tanto el bloque comunista como el bloque anticomunista den el primer

paso. Creo que el primer paso debe ser dado por potencias neutrales. Tienen dos ventajas: una de ellas es que no pueden ser acusados de cobardía, la otra, que es aún más importante, es que pueden hablar a los gobiernos sin ser sospechosos de hostilidad. En los países occidentales la opinión pública sigue siendo una fuerza. Pero para tener alguna influencia sobre Rusia es necesario poder convencer al gobierno ruso, y sólo los gobiernos pueden esperar hacerlo con alguna eficacia.

Me gustaría ver al gobierno de la India nombrando una comisión que estuviera formada sólo por indios, que serían eminentes políticos, economistas, científicos o militares; el propósito de la comisión sería investigar con un espíritu totalmente neutral los males a que nos exponemos si la guerra fría se hace caliente, males que no sólo afectan a los beligerantes sino también a los neutrales, aunque probablemente en menor grado. Desearía que el gobierno de la India presentara este informe a los gobiernos de todas las grandes potencias y les invitara a expresar tanto su acuerdo como su desacuerdo con los pronósticos. Creo que, si el trabajo de la comisión se realizara de forma adecuada, sería muy difícil que no estuvieran de acuerdo. Podría ser posible, de esta forma, persuadir a los gobiernos de ambas partes de que ninguna de ellas puede esperar ganar por medio de la agresión. Yo no creo que en el momento actual ninguna de las dos partes piense en la agresión, pero cada una de ellas sospecha que la otra puede hacerlo, y esta sospecha causa casi tanto daño como si estuviera bien fundada. Lo que tendrían que lograr los neutrales es aquietar esta sospecha e inducir a cada una de las partes a una genuina creencia de que la otra parte sólo luchará si es atacada. No sé si será posible en un futuro inmediato llegar a esta creencia por ambas partes, pero creo que sería mucho más fácil lograrla si estuviera respaldada por una investigación neutral autorizada que demostrara sin prejuicios la poca esperanza que tienen ninguna de las dos partes de ganar por medio de la agresión. Los argumentos del propio interés son tan evidentes, tan decisivos y tan contundentes que si fueran presentados a la fuerza por una potencia al margen del conflicto deberían, después de un periodo de consideración, producir sus resultados tanto en el Este como en el Oeste.

Si alguna vez ambas partes estuvieran de acuerdo y recono-

cieran que la guerra no es la solución, las negociaciones se harían pronto posibles y la tensión disminuiría rápidamente. El primer paso sería reducir las asperezas de la propaganda oficial y restaurar las maneras tradicionales de las relaciones diplomáticas. El siguiente paso sería crear un congreso que considerara todos los puntos en litigio y buscar las soluciones que dieran estabilidad, más que las que trajeran consigo la victoria diplomática para una u otra parte. Para cualquiera que no esté cegado por un sentimiento partidista, es evidente que el mundo no puede volver a la normalidad mientras Alemania permanezca dividida y mientras se niegue el reconocimiento al que es, *de facto*, el gobierno de China. El problema de Alemania sólo se puede resolver por medio de concesiones rusas y el problema de China sólo se puede resolver por concesiones americanas. Si cada parte actuara con el deseo auténtico de disminuir el riesgo de guerra, tales concesiones mutuas dejarían de ser tan difíciles como lo son ahora. Y creo que las potencias neutrales pueden jugar un papel decisivo y benéfico al producir en ambas partes el estado de ánimo necesario.

Si desaparecieran las causas inmediatas de tensión, ya sea por el método anterior o por cualquier otro, sería posible empezar un movimiento hacia la solución de los problemas de gran alcance. El primero de éstos en ser abordado tendría que ser probablemente la internacionalización del control de la energía atómica. América hizo un esfuerzo muy elogiable en esta dirección al final de la última guerra, pero las sospechas rusas hicieron fracasar el esfuerzo. Desde esa época las sospechas rusas no se han hecho menores y las sospechas americanas se han endurecido. Debemos esperar que haya un cambio en este proceso, y creo que el cambio se ha hecho más posible desde que ambas partes poseen ya la bomba atómica y la de hidrógeno.

No será fácil inducir ni a Rusia ni a América a que renuncien a su independencia nacional absoluta, pero hasta que esto no se haga el mundo no estará a salvo. Creo que lo mejor que se puede esperar es una *détente* durante la que el temor de la guerra no sea inminente, y un crecimiento gradual, mientras dure la *détente*, de una comprensión de que ciertos tipos de libertad, que nos han parecido muy preciosos, ya no son posibles en un planeta que la técnica ha vuelto pequeño y super-

poblado. Todo el que se ha acostumbrado a la vida urbana acepta como cosa natural varias limitaciones en la libertad que no son necesarias en un medio rural de población dispersa: En el momento en que una multitud se congrega en cualquier sitio de una ciudad la policía dice: «circulen, por favor», y nadie se indigna. La libertad anárquica disfrutada hasta ahora por las naciones es tan imposible en el mundo moderno como lo sería la libertad anárquica para los peatones o los motoristas en las calles de Londres o Nueva York.

Pero si se quiere hacer posible cualquier tipo de gobierno internacional debe haber una disminución del fanatismo. Debe haber una costumbre de contemplar las comunidades de forma científica más que apasionada. Y esto no se puede llevar a cabo con un odio feroz a la conducta indeseable. En el siglo XVIII, en Inglaterra, los ladrones eran ahorcados y había muchos más robos de los que hay ahora. Si disminuye el fanatismo ruso no será porque el fanatismo americano se haya hecho mayor. Por el contrario, el fanatismo americano es producto del fanatismo ruso y su único efecto probable es una reverberación que aumenta más aún el fanatismo ruso que lo produjo. Si queremos unificar el mundo, como debe estarlo para sobrevivir, sólo se puede hacer por una difusión del espíritu científico. Con esto no me refiero a la inteligencia técnica, sino al hábito de juzgar por la evidencia y suspender el juicio donde falta la evidencia. La ciencia, tanto para lo bueno como para lo malo, es lo que caracteriza a nuestro tiempo. Los fanatismos, ya sean hindúes, mahometanos, católicos o comunistas, son un legado de la Edad Media. Una de las primeras cosas que se tiene que hacer durante un periodo de *détente* sería un cese en todas partes del apoyo gubernamental a la ceguera fanática y al odio que genera.

Hay algunas cosas que todos los seres humanos tienen en común. Una de estas, quizá la más importante, es la capacidad de sufrimiento. Está en nuestro poder disminuir en gran medida la cantidad de sufrimiento y tristeza del mundo, pero no lo lograremos mientras permitamos que creencias irracionales de signo contrario dividan a la raza humana en grupos mutuamente hostiles. Una humanidad prudente en política, como en cualquier otro terreno, sólo se consigue recordando que incluso los grupos mayores se componen de individuos, que los in-

dividuos pueden ser felices o desgraciados y que cada individuo que sufre en el mundo representa un fallo de la cordura humana y de la humanidad común. Las metas del arte de gobernar no deberían ser abstractas. Deberían ser tan concretas como el afecto de los padres por sus hijos pequeños. El mundo necesita cordura y calor humano en igual medida. Por el momento faltan las dos, pero esperemos que no siempre sea así.

Capítulo X

¿Prólogo o epílogo?

El hombre, según la geología y la historia de la evolución, es un ser de aparición reciente en su planeta. Durante innumerables millones de años sólo existieron animales muy simples. Durante otros innumerables millones evolucionaron gradualmente nuevos tipos: los peces, los reptiles, los pájaros y por último los mamíferos. El hombre, la especie a la que pertenecemos, ha existido como mucho desde hace un millón de años, y ha poseído su capacidad cerebral actual durante la mitad de este tiempo solamente. Pero aunque es reciente la aparición del hombre en la historia del universo, e incluso en la historia de la vida, la aparición de sus gigantescos poderes, aterradores y espléndidos al mismo tiempo, es mucho más reciente. Sólo hace unos seis mil años que el hombre descubrió su capacidad para realizar actividades propiamente humanas. Podemos decir que éstas comenzaron con la invención de la escritura y la organización del gobierno. Desde el comienzo de la historia escrita, el progreso no ha sido continuo, sino que ha sido una cuestión de caídas y comienzos. Después de la época de las pirámides el primer avance realmente notable se dio en la época de los griegos, y después de ellos no ha habido ningún otro avance de importancia comparable hasta hace unos quinientos años. Durante los últimos quinientos años han ocurrido cambios con una frecuencia cada vez mayor, y

han llegado a ser tan rápidos, al final, que un anciano apenas puede esperar entender el mundo en que se encuentra. Parece casi imposible que un estado de cosas que difiera tanto de todo lo que ha existido desde la primera vez que hubo organismos vivos pueda continuar sin que llegue a producirnos mareo, un vértigo agobiante que terminará con la desesperante aceleración en que el corazón y el cerebro llegan a estar cada vez más agotados. Tales temores no son irracionales: el estado del mundo los estimula, y el contraste entre el presente febril y el pasado lento los trae a la imaginación del historiador contemplativo.

Pero cuando, olvidando nuestras confusiones actuales, contemplamos el mundo como lo contemplan los astrónomos, nos encontramos pensando en un futuro que se extiende durante muchos más siglos de los que incluso prevé la geología. No parece haber ningún motivo en la naturaleza física que impida que nuestro planeta siga siendo habitable durante otro billón de años, y si el hombre puede sobrevivir, a pesar de los peligros producidos por sus propios delirios, no hay ningún motivo para que no continúe su carrera de triunfo sobre la que se ha embarcado recientemente. El destino del hombre durante los muchos millones de años venideros está en sus propias manos, según demuestran nuestros conocimientos actuales. Depende de él decidir si se hundirá en el desastre o se alzará hasta las cimas no soñadas. Shakespeare habla de

El alma profética
sobre el ancho mundo que sueña en cosas venideras *.

¿Tenemos que pensar que el sueño no es profético, que no es nada más que una visión decepcionante que termina con la muerte? ¿O acaso vamos a pensar que el drama acaba de empezar, que hemos oído las primeras sílabas del prólogo, y que ya no hay nada más?

El hombre, como decían los órficos, es un hijo de la tierra y del cielo estrellado o, en un lenguaje más reciente, una combinación de dios y de bestia. Hay quienes cierran los ojos ante la

---

* The prophetic soul
Of the wide world dreaming on things to come.

bestia, y hay quienes cierran los ojos ante el dios. Es demasiado fácil hacer un retrato del hombre como bestia pura. Swift lo hizo en sus Yahoos, y de una forma tan convincente que para muchos de nosotros la huella es imborrable. Pero los Yahoos de Swift, a pesar de ser repulsivos, carecen de las peores características del hombre moderno, ya que carecen de su inteligencia. Describir a un hombre como una mezcla de dios y de bestia no es hacer justicia a los animales. El hombre, más bien, debe ser concebido como una mezcla de dios y de demonio. Ni un animal ni un Yahoo podrían cometer los crímenes cometidos por Hitler y Stalin. Parece no haber límite a los horrores que se pueden infligir por combinación de la inteligencia científica con la maldad de Satán. Cuando contemplamos las torturas a que Hitler y Stalin, deliberadamente, sometieron a millones de personas, y cuando caemos en la cuenta de que la especie a la que deshonraron es la nuestra propia, es fácil sentir que los Yahoos, con toda su vileza, son mucho menos malos que algunos de los seres humanos que actualmente poseen el poder en grandes Estados modernos. La imaginación humana hace mucho que describió el infierno, pero sólo se ha podido hacer realidad lo que los hombres habían imaginado por medio de la ténica reciente. La mente humana se balancea extrañamente entre la brillante bóveda del cielo y el oscuro agujero del infierno. Puede encontrar satisfacción contemplando ambos, y no se puede decir que ninguno de los dos sea más natural que el otro.

Algunas veces, en momentos de horror, me he sentido tentado de dudar de que haya alguna razón para desear que siga existiendo una criatura como el hombre. Es fácil ver al hombre como oscuro y cruel, como una encarnación del poder diabólico y como un borrón sobre la hermosa faz del universo. Pero esta no es toda la verdad, y no es la última palabra de la sabiduría.

El hombre, como dijeron los órficos, es también el hijo del cielo estrellado. El hombre, aunque tiene un cuerpo insignificante e impotente comparado con los grandes cuerpos del mundo astronómico, es capaz, sin embargo, de reflejar ese mundo, es capaz de viajar con la imaginación y el conocimiento científico a través de los enormes abismos del espacio y el tiempo. Lo que conoce del mundo en que vive sería inconce-

bible para sus antepasados de hace mil años, y en vista de la velocidad con que adquiere conocimiento tenemos todos los motivos para pensar que, si continúa su curso actual, lo que conocerá dentro de mil años estará igualmente más allá de lo que nosotros podemos imaginar. Pero no es sólo, o ni siquiera principalmente, por su conocimiento por lo que el hombre merece admiración. Los hombres han creado belleza; han tenido visiones extrañas que parecían el primer atisbo de un país maravilloso; han sido capaces de amor, de solidaridad con toda la raza humana, de grandes esperanzas para la humanidad en su conjunto. Es cierto que éstos han sido logros de hombres excepcionales, y que han tropezado con frecuencia con la hostilidad de toda la comunidad. Pero no hay ninguna razón para que el tipo de hombre que hoy es excepcional no sea normal en los siglos venideros, y si esto ocurriera, el hombre excepcional de este nuevo mundo sería tan superior a Shakespeare como Shakespeare lo es ahora a un hombre corriente. Se ha utilizado tan mal el conocimiento, que nos es difícil imaginar lo que hace falta para elevar el nivel de lucidez de la población en general hasta el nivel que ahora sólo logran los hombres de genio. Cuando me permito esperar que el mundo saldrá de sus problemas actuales y que algún día aprenderá a entregar la dirección de sus asuntos, no a crueles titiriteros, sino a hombres que posean sabiduría y valor, tengo ante mí una visión luminosa: un mundo donde nadie pase hambre, donde haya pocos enfermos, donde el trabajo sea agradable y no excesivo, donde sea corriente un sentimiento bondadoso, y donde las mentes liberadas del temor creen placeres para los ojos, los oídos y el corazón. No digáis que es imposible. No es imposible. No digo que se pueda hacer mañana, pero sí digo que se podría hacer dentro de mil años, si los hombres dirigieran sus mentes a lograr ese tipo de felicidad que sería propia del hombre. Digo que este tipo de felicidad es propia del hombre porque la felicidad de los cerdos, de cuya búsqueda acusaban a Epicuro sus enemigos, no es posible para los hombres. Si tratas de contentarte con la felicidad del cerdo, tus potencialidades reprimidas te harán desgraciado. La verdadera felicidad de los seres humanos es posible sólo en aquellos que desarrollan al máximo sus potencialidades divinas. En el mundo actual, la felicidad debe estar mezclada con mucho dolor para

tales hombres, ya que no pueden evitar un sufrimiento compasivo al contemplar los sufrimientos de los otros. Pero en una sociedad en la que ya no existiera esta fuente de dolor podría haber una felicidad humana más completa, más llena de imaginación, conocimiento y solidaridad que cualquiera de las que son posibles para aquellos que están condenados a vivir en nuestra sombría época actual.

¿Es que toda esta esperanza no va a contar para nada? ¿Vamos a seguir confiando nuestros asuntos a hombres sin compasión, sin conocimiento, sin imaginación y que no tengan nada que los acredite excepto un odio metódico y habilidad para vituperar? (No quiero decir que esto sea una acusación a todos los hombres de Estado, pero se puede aplicar a los que guían los destinos de Rusia y a algunos de los que tienen poder en otros países.) Cuando Otelo va a matar a Desdémona, dice: «Pero, con todo, me compadezco, Yago. Oh Yago, me compadezco.» Dudo de que Malenkov y su oponente, mientras preparan el exterminio de la humanidad, tengan un carácter lo suficientemente compasivo como para ser capaces de esta exclamación, o incluso para darse cuenta de la naturaleza de lo que están preparando. Supongo que nunca han pensado por un momento que el hombre es una especie única con posibilidades que pueden ser realizadas o frustradas. Nunca se han elevado sus mentes más allá de las consideraciones diarias de la utilidad momentánea en una reñida contienda por un poder breve. Y, sin embargo, tiene que haber muchas personas en cada país que puedan acceder a un punto de vista más amplio. Los amigos del hombre tienen que recurrir a hombres con estas capacidades, sean del país que sean. El futuro del hombre está en juego, y si hay bastantes hombres que se den cuenta de esto su futuro está asegurado. Los que van a resolver los problemas del mundo necesitarán valor, esperanza y amor. No sé si lo lograrán pero, a pesar de todo, estoy absolutamente convencido de que lo intentarán.

